

أبي المعين ميمون بن محمد النسفي

# تبصرة الأدلة

## في أصول الدين

بتحقيق وتعليق

الاستاذ الدكتور حسين آتاى

Fiyatı : 100.000.-TL.

№ 3006

# تَبْصِرَةُ الأَدِلَّةِ

## فِي أُصُولِ الدِّينِ

نشريات رئاسة الشئون الدينية: ٢٩٣
سلسلة كتب المصادر..........: ٢٣

نشريات رئاسة الشئون الدينية للجمهورية التركية

# تبصرة الأدلة

## في أصول الدين

تأليف

أبي المعين ميمون بن محمد النسفي
المتوفى سنه ٥٠٨ هـ - ١١١٥ م

بتحقيق وتعليق

الاستاذ الدكتور حسين آتاى
عضو هيئة التدريس بكلية الالهيات بجامعة آنقرة

الجزء الأول

انقره - ١٩٩٣

# إهداء

الى العلماء والمفكرين والمبشّرين بقوله تعالى:

«الذين يستمعون القوّل فيتبعون احسنه،

أولئك الذين هداهم اللّه واولئك هم اولوا الألباب»

قد طبع هذا الكتاب بناء على موافقة المجلس الأعلى للشئون الدينية
تحت رقم ٧ وبتاريخ ١٩٩٠/٣/٥م

# رموز النسخ

١ — أ ــ احمد الثالث طوبقابى سراى، الرقم: ١٨٦٦، ٢٢٠ ورق (٢٥ ــ ب ــ ٢٤٥ ــ أ) ٢٧ سطر فى ابعاد ٢٤ × ١٣،٥، المستنسخة فى سنة ٦٥٣هـ (١٢٥٥م)

٢ — ب ــ بايزيد، الرقم: ٣٠٦٣، ٣٢٥ ورق، ٢٥ سطر فى ٢٢ × ١٧ المستنسخة فى سنة ١١٢٦ هـ (١٢٦٤م)

٣ — ج ــ جار الله، الرقم: ١١٢٨، ٣٢٩ ورق، ٢٣ سطر فى ١٣،٥ × ٢٢،٥ المستنسخة فى سنة ٥٧١ هـ (١١٧٥م)

٤ — د ــ داماد ابراهيم باشا، الرقم: ٧٧٨، ٣٠٤ ورق، ٢٥ سطر، فى ١٤،٥ × ٢٠ المستنسخة ٧٦٦ هـ (١٣٦٤م)

٥ — س ــ سرز، الرقم: ١٣٩٥، ٢٤٧ ورق (ناقص من آخره)، ١٩ سطر، فى ١٥ × ١١،٥، نسخ عربى فى العصر السادس الهجرى بالتقريب

٦ — ص ــ قيصرى، راشد افندى، الرقم: ٤٩٦، ٢٧٦ ورق، ٣٥ سطر، فى ١٩،٥ × ٢١،٥ دون تاريخ

٧ — ف ــ الفاتح، الرقم: ٢٩٠٧، ٢٣٤ ورق، ٢٦ سطر فى ١٦،٥ × ٢٢،٥ المستنسخة فى سنة ٦٥٨ هـ (١٢٥٩م)

٨ — ق ــ قليج علي باشا، الرقم: ٥٠٦م ٢، ٣٠٥ ورق، ٢٣ سطر، فى ١٢ × ١٧ نسخ عربى فى العصر السادس الهجرى بالتقريب

٩ — ل ــ لاله‌لى، الرقم: ٢١٦٢، ٣٦٠ ورق، ٢٣ سطر، فى ١٣ × ٢٠،٥ المستنسخة فى سنة ٦٥٤هـ (١١٥٦م)

١٠ — ن ــ نورى عثمانيه، الرقم: ٢٠٩٧، ٢٢٤ ورق، ٣٩ سطر، المستنسخة فى سنة ١١٢١هـ (١٧٠٩م)

# تقديم

## تبصرة الأدلة لأبى المعين النسفى

إن أبا المعين النسفى قد انتهج طريقا خاصا له ـــ وهو غير طريق المشائيين ثقافة ومنهجا ـــ فى علم الكلام فى كتابه هذا وفى كتبه الاخرى وهو منهج السمانتكس Semantics أى «علم دلالات الالفاظ».

وإن الناس يعتقدون ويدعون أن الثقافة المشائية والتفكير المشائى سيطرت وتحكمت على الثقافة الإسلامية والتفكير الإسلامى مع ثقافات أخرى دخيلة بحيث لا يعترفون لفلاسفة الاسلام بأى فضل خلا النقل والتبعية.والحقيقة أن المعتزلة والأشاعرة والفلاسفة المسلمين وغير المسلمين فى البلاد الإسلامية قد تأثروا بالثقافة المشائية واستفادوا منها ومن غيرها مع اضافة ابتكارات خاصة لهم وابتداعات،بها امتازوا عمن سبقهم. وهذا طبيعة العلم والفلسفة والثقافة البشرية فى التاريخ البشرى يفيد السابق ويستفيد اللاحق.

ولكن هناك مذهب وتفكير خاص بمنهجه وتفكيره بين مذاهب المتكلمين، وهو مذهب الماتريدى المنسوب الى محمد بن محمد أبى منصور الماتريدى (ت ٣٣٣هـ ٩٤٤م).

إن أبا المعين النسفى يعتبر أكبر ممثل للمذهب الماتريدى حيث لا سلف له ولا خلف فى نظرنا. فإنه قد استعمل فى كتابه الضخم «تبصرة الادلة» فى علم الكلام منهج علم السمانتكس من أوله إلى نهايته بصورة دقيقة.

إن القارئ الكريم عندما يدرس صفة التكوين فى التبصرة بدقة وإمعان نظر يرى ذلك المنهج واضحا وجليا لا تشوبه الثقافة المشائية ولا فلسفتها. ويمكن أن يعتبر منهجه أحد العوائق لانتشاره وهو كما ذكرنا علم السمانتكس الذى أصبح علما خاصا، له ميزاته وجهة وحدته، منذ عصر أو مايقاربه. وقد حاولت بيان ذلك فى المقدمة باللغة التركية.

وكنت قد نويت منذ أكثر من عشرين سنة على أن احقق تبصرة الأدلة للوصول إلى تلك الغاية رجاء أن أهيئ إمكانية دراسة علم الكلام على ضوء تبصرة الأدلة للمتكلمين المحدثين لإظهار إبداع ذلك المنهج وطرز ثقافته لدنيا العلم والتفكير.

وأرجو من الله تعالى العزيز القدير أن يوفقنا فى إصدار المجلد الثانى من الكتاب فى وقت قريب، وهو ولى التوفيق، فنعم المولى ونعم النصير

ا. د حسين آتاى

## بســـــــم اللّه الرحمن الرحيم وبه نستعين

قال الشيخ الإمام الأجل الأستاذ سيف الحق قامع المُلحدين أبو المعين ميمون بن محمد بن محمد بن معتمد بن محمد بن محمد (مكحول) ابو الفضل النسفي غفر الله له وتجاوز عنه بمنّه وكرمه:

أحمد الله تعالى على مننه التى لايحيط بها الحد، ونعمه التى لايبلغها الإحصاء والعدّ، وأستهديه لصواب القول والعمل، وأستعصمه عن موارد الزيغ والخلل، وأستوهبه مواد التأييد، وأرغب اليه / في فوائد (٢أ/س) الإرشاد والتسديد، وأتوكل في الأمور كلها عليه، وأتبرأ من الحول والقوة اليه.

وأسأله أن يصلى علي من انقذنا به من مضلات الشرك، وموبقات الهلكة، وظلمات العمى.

محمد سيد البشر وقائد الخير ونبي الرحمة وعلى اله الذين هم مصابيح

---

١) وبه نستعين: ن، رب يسر وتمم بالخير: أ، رب يسر ولاتعسر وزدني علما: د، رب تمم: ف، صلى الله على سيدنا محمد وعلى اله وصحبه وسلم [+ رب يسر واختم بخيرانك انت العزيز الوهاب: ب] ب ص ، ـــ: ج س ق ل.

(٢ـــ٤) قال.. وكرمه: ب س ص ن، قال الشيخ الامام الاجلْ الزاهد الاستاذ سيف الحق ابو المعين ادام الله ايامه: ف، قال الشيخ الامام الاجل الزاهد سيف الحق قامع الملحدين ابو المعين ميمون بن محمد بن محمد بن معتمد المكحول النسفي تغمده الله برحمته في الدارين: ق، قال الشيخ الامام رضى الله عنه: ا،ـــ: د ل (٥) احمد الله: ا ب س ص ف ق ل ن، الحمد لله: د

الظلام، وأصحابه الذين هم قادة الانام، وقدوة اهل الإسلام.

وبعد: فإن أَصدقائي طلبوا مني أن أكتب لهم ما جُلَّ من الدلائل في المسائل الاعتقادية، وأبين ماكان يعتمد عليه مَن سلف من مشايخ اهل السنة والجماعة، قدس الله أرواحهم، لنصرة مذاهبهم وإبطال مذاهب خصومهم من المعاني الجلية والنكت القوية، معرضا عن الاشتغال بإيراد ما دق من الدلائل، ولطُف من / المسائل، سالكا طريقة التوسط في (١٢أ/ب) العبارة، بين الإطناب والإشارة، لتعم الفائدة، وتتوفر العائدة ولايتعذر على من أراد مطالعة مافيه الوقوف على ماتضمنت الفاظه من معانيه، فحملنى على الإقدام على المطلوب ما انا مجبول عليه من إيثار الاسعاف. وان كان يصدني عنه مرّ الإنصاف لقلة البضاعة بل لخروجي عن اهل الصناعة. والله تعالى كافٍ من استكفاه، ومعينٌ من توكل عليه في أمور دينه ودنياه. وهو حسبنا ونعم الوكيل.

(٥) الجماعة: د س ص ف ق ن ب، الجماعة العالي الى قيام الساعه: ا (١١) مر: د س ف ق، من: ب ص،ــ: ن (١٢) الوكيل: أ د س ف، المعين: ب ص ق ن.

## الكلام في تحديد العلم

اختلف اهل الكلام في تحديد العلم:

فزعم أبو القاسم البلخي المعروف بالكعبي أنه: اعتقاد الشيء على ما هو به. ولم يرض به غيره من المعتزلة.

وزعموا أنه باطل باعتقاد العامّي الذي اعتقد حدوثَ العالم وثبوتَ الصانع ووحدانيته وصحة الرسالة /. (٢أ/ج)

فإن هذا الاعتقاد اعتقاد الشيء على ما هو به لأن ما اعتقده على ما اعتقد. ومع ذلك/ ليس هذا الاعتقاد بعلم. لأن العلم المحدث لابد (٢أ/ل) من أن يكون ضروريا / كالعلم الثابت بالحواس الخمس التى (٢ب/س) / هي حاسة السمع والبصر والشم والذوق واللمس. (٢أ/ق)

والثابت / بالبديهة كالعلم باستحالة وجود جسم واحد في حالة واحدة (٢أ/ف) في مكانين، وكون الشيء أعظم من جزئه.

أو استدلاليا/كالعلم بحدوث العالم وثبوت الصانع. ولا استدلال مع (٣أ/د) هذا العامّي.. والعلم بهذه الأمور ليس بضروري.

/ فرام أبوهاشم التخلصَ عن هذا الإلزام فزاد عليه شريطةً، فقال: (٢أ/ن) العلم اعتقاد الشيء على ما هو به مع سكون النفس اليه. ولاتخلص له بهذا عن الإلزام، لأن العامي ساكن النفس على هذا الاعتقاد مطمئن القلب عليه لا اضطراب له فيه حتى أن انسانا لو رام إزالته عن هذا الاعتقاد لَقصد العاميُّ إراقة دمه وإتلافَ مهجتِه.

---

(١) الكلام: ب د س ص ف ق ن، القول: ا (٣) فزعم: ا ب د س ص ق ن، وزعم: ف (٩) من: ا ب د س ف ق ص ـــ:ن (٩) بالحواس: ا د س ص ف ق ن، بحواس: ب (١١) وجود: ا د س ص ف ق،ـــ ب ن. (١٣) ولااستدلال مع هذا العامي: قفزة الى آخر ٢ب/د (١٥) الالزام: ا ب د س ص ف،ـــ: ق ن. (١٦) النفس اليه: ا ب د س ص ف ق،ـــ: ن (١٨) ان انسانا لو: ا د س ف ق، لو ان انسانا: ب ص ن.

وزعم أبوه أبو علي الجبّائي: أنه اعتقاد الشيء على ما هو به/عن ضرورة (٣أ/د) أو دليل.

وهذا ايضا فاسد في التحديد. اذ هو تقسيم العلم المحدَث دون تحديده لأن من شرط صحة التحديد أن يوجَد جميع صفات الحد في كل فرد من أفراد المحدود. إذ من شرطه الاطراد والانعكاس، ليحصل بهما الجمع والمنعُ. إذ الحد ما يجمع جميعَ محدوده ويمنع غيرَه عن مشاركته. ولن يحصل هذا إلا باشتمال الحد على جميع أفراد المحدود. وفيما قسّم لايوجَد (١٣ب/ب) هذا/المعنى.

(٢أ/أ) فان علما ما لايكون/عن الضرورة والاستدلال جميعا. وماكان من العلوم ضروريا لايكون استدلاليا. وماكان منه استدلاليا لايكون ضروريا..

فلو كان اعتقاد الشيء على ما هو به عن ضرورة علما لأنه اعتقاد الشيء على ما هو به عن ضرورة، لخرج الاستدلالي عن كونه علما لخروجه عن الحد. ولو بقي علما مع خروجه عن الحد لبطل الحد لخروجه عن أن يكون جازما.

(٣أ/س) وكذا الاعتبار في العلم الاستدلالي. والذي يدل/على بطلان الحدود المقسّمة أن التقسيم وضع لمعرفة الكليات بوساطة الجزئيات. ويُسمى هذا عند اهل المنطق استقراء. والتحديد وضع لمعرفة الجزئيات بوساطة الكليات. ويسمى هذا برهانا. فمن جعل الأمرين بابا واحدا فهو قليل الحظ من العلم بالحقائق.

---

(١) وزعم: ب س د ف ل ن، فزعم: ق (٠) عن ضرورة: ا ب د س ص ن،ـــ: ق (٧) عن: ب د س ص فب ق ن، الا عن: ا (٠) العلوم: د س ف ق، المعلوم: ا ب ص ن (١٢) لخرج: أ د س ق، فيخرج: ف، يخرج: ب ص ن (١٦) بواسطة: ق ن،بوساطة: س ف ق (هامش) (١٧) بواسطة: ق ن، بوساطة: س ف ق (هامش)

/ ثم الذي يبطل الحدود الثلاثة انها عُلّقت بالشيء. ولن يستقيم هذا (٢ب/ل) إلا بأحد الأمرين.

إما أن يُجعل المعدوم شيئا لكونه معلوما كما هو مذهب المعتزلة.

وإما أن يكون المعدوم غير معلوم. كما هو مذهب هشام بن عمرو. وبقيام الدلالة على بطلان المذهبين جميعا، يبطل هذا التحديد.

ونقيم الدلالة بعد هذا على بطلانهما إن شاء الله تعالى.

/ونُوقِضوا بالعلم باستحالة المحالات. فان ما يستحيل وجوده من الشريك (٦ب/ق) والصاحبة والأولاد لله تعالى، تعلم استحالته وذلك ليس بشيء بالإجماع. لأن اسم الشيء عندهم يقع على معدوم هو جائز الوجود لا على ما يستحيل وجوده.

/وكذا في هذه الحدود كلها. جَعْل العلم اعتقادا وهو فاسد من وجوه: (٢ب/ف) أحدها أن العلم لو كان اعتقادا لكان العالِم معتقِدا إذ هو اسم مقدّر من المعنى. هذا كما ان القعود لمّا كان جلوسا كان القاعد جالسا. فبعد هذا نقرر الكلام من وجهين:

أحدهما أن الله تعالى لمّا استحال أن يوصف بكونه معتقدا استحال أن يوصف بكونه عالما وهذا محال.

والآخر أنه تعالى لمّا كان عالما بدليل الشرع والعقل/ (٤ب/د)

---

(٢) الامرين: س، امرين: ق ن. (٣) معلوما: أ ب س ص ف ق ن، معدوما: د (٧) بالعلم: أ ب د س ص ف ق، ـــ: ن. فان ما: أ ب د س ف ق ن، فانما: ص (٨) لله تعالى: د س ق، ـــ: أ ب ص ف ن. (٨) استحالته: ب د س ص ف ق ن، باستحالته: أ. بشيء: ا ب د س ف ق، ـــ: ص ن. (٩) معدوم: ا د س ف ق، المعدوم: ب ن.

كان معتقدا وهو أيضا فاسد وثبت أنه عالم وليس بمعتقد، فدل أن العلم ليس هو الاعتقاد.

والآخر أنهم انما يجعلون العلم اعتقادا ليتمكنوا من دفع علم الله تعالى لاستحالة اتصافه تعالى بالاعتقاد. وحيث ثبت بالدلائل الموجبة ان الله تعالى له علم على مانبين في مسألة الصفات ويستحيل ان يكون ذلك (٢ب/س) العلم اعتقادا، كان ذلك دليلا/على بطلان هذا التحديد.

وبهذين الجوابين يبطل قول النظام أن العلم حركة القلب لوِجدان ما يجد، وقول من يقول في تحديد العلم أنه رؤية القلب المنظور اليه. والآخر أن الاعتقاد هو رَبْط القلب على شيء.

فإن الاعتقاد والعقد لفظان ينبئان عن معنى واحد. يقال عقد واعتقد. والعقد هو تركيب بعض أجزاء جسم على بعض وضم جسم الى جسم. (٢ب/ن) وذلك مما لايتحقق في القلب لاستحالة ربط بعض اجزاء القلب على البعض. فهو اذاً لفظ يستعمل/مجازا في هذا.

(٣أ/ل) واستعمال الألفاظ المجازية/في التحديد مُضادّ لِما وضع له التحديد. فإنه وضع للإبانة والإعلام. ولاتخلو الالفاظ المجازية عن ضرب لَبسٍ لانصراف الأوهام عند سماع الا لفاظ الى محالّها التي وضعت هي لها حقيقةً دون مانُقِلت هي اليه بضربِ دليلٍ واستعمال ما فيه الا لتباس عند ارادة الاعلام.

---

(١) وثبت: ا ب س ص ف ق ن، وقد ثبت: د (٣) انما يجعلون: ا د س ف ق، لم يجعلوا: ن، لم يجعلون: ب ص (٠) الله ــ ب فقط (٦) العلم: ا د ص ف ق ن،ــ: س ب (١٠) الاعتقاد والعقد: ا د س ف ق ل، العقد والاعتقاد: ب ص ن. (١١) اجزاء جسم: ب د س ص ف ق ن، اجزاء الجسم: ا (١٦) هي: ا د س ف ق،ــ: ب ص ن

والعدول عما لا التباسَ فيه من حقائق الألفاظ مُضادٌّ للغرض الذى وضع له التحديد.

والله الموفق.

وذكر القاضي ابوبكر محمد بن الطيب الباقلاني من جملة الأشعرية أن العلم هو معرفة المعلوم على ما هو به.

وهو أيضا فاسد. لأن العلم لو كان معرفة، لكان العالم عارفا. والله تعالى يوصف بأنه عالم ولا يوصف ./ بأنه عارف. (٣أ/ف)

/ ولا يلتفت الى قول بعض الكرامية أن الله تعالى يوصف بأنه عارف (٢ب/أ) كما يوصف بأنه عالم لاتحاد العلم والمعرفة. لما أن هذا خلاف إجماع المسلمين. ولأن المعرفة اسم للعلم المستحدَث لا لمطلق العلم. يقول عرفت فلانا أي استحدثتُ به علما./كذا ذكره بعض الناس. (٣أ/ف)

وقيل هي الانكشاف عن شيء بعد لبسٍ وتوهمٍ. وقال زهير: شعر:

/ وقفتُ بها من بعد عشرين حِجّةً. فَلأْياً عرفتُ الدار بَعْدَ توهُّمِ.

وقال عنترة:

هل غادر الشعراء من متردَّم. أم هل عرفتَ الدار بعد توهم.

فعلى هذا نَزلَت المعرفة من العلم / مَنزلة القصد من الارادة. (٤أ/د)

---

(٣) والله الموفق: ب د س ص ف ن،ــ: ا ق (١٠) المستحدث: ا ب د س ف ق ل، المتحدث: ص ن (١١) ذكره: د س ف ل، ذكر: ا ب ص ف ن (١٢) عن شيء: ا د س ف ق،ــ: ب ص ن. شعر: س فقط (١٤) فلايا: فلانا: ب (١٥) وقال: د ن، قال: أ س ص ف ق. عنترة: ا ب د س ف ق ن، غيره: ص (١٧) منزلة: ب ق ن، بمنزلة: س

وقال بعض اهل اللغة: بأن العلم اسم شامل على مايتعلق بالمعنى في الجملة وما يتعلق به في التفصيل. والمعرفة اسم لما يتعلق بالمعنى في التفصيل بيانه:

أنك تقول اَعْلَمُ زيدا كما تقول اَعرِف زيدا. فيتعلقان بذات زيد منفصلا عن خبر يتعلق به. وتقول علمت زيدا عالما فيتعلق العلم بمعنى الجملة المركبة من المبتدأ والخبر. ولايقال عرفت زيدا قائما. إلا إذا أريد بقولك قائما الحال لا الخبر. فلو تحققت هذه العبارة في الفرق لبطل تحديد أحدهما بالآخر. وعلى هذا ينبغي ان يجوز وصف الله تعالى بأنه عارف لتعلق علمه بالمعلومات على التفصيل إلا أن الامتناع عنه لعدم ورود التوقيف

(٣ب/ل) /وذكر أبو بكر بن فورك أن العلم صفة يُتأتَّي بها من القادر إحكام الفعل وإتقانه.

وهذا التحديد لايطرد. فإنا علمنا بالقديم تعالى وبصفاته وبالمحالات. ولا يتأتي بهذا العلم إحكام الفعل وإتقانه. فاذاً لاتاثير لهذا النوع من العلم في إحكمام الفعل وإتقانه.

وبعض الاشعرية قال: إنه درك المعلوم على ما هو به وهو فاسد.

لان لفظة الدرك مشتركة. يقال أدركه اذا أحاط به، وأدركه اذا لحق به وأدركه اذا فهمه. وادركت الثمار اذا نَضِجت.

---

(٢) في: اد س س ف ق، من: ب ص ن (٨) ورود: ا ب س ص ف ق ن،ــ: د. لعدم: بعدم: د (١١) لايطرد: ق ن،ايضا لايطرد: س (١٣) في احكام الفعل: أ ب س ص، احكام الفعل: ق د،ــ: ن (١٢) فاسد: ب ق ن ف، فاسد ايضا: س د (١٥) مشتركة ايضا: س. اذا... اذا: اي ا: ا فقط (١٦) الثمار: ا ب د س ف ق ن، النار : ص

وكذا الله تعالى يُعلم ولايدرك، إذ الإدراك عبارة عن الإحاطة بحدود الشيء ونهاياته على مانبين حقيقة هذا في مسألة الرؤية إن شاء الله تعالى.

/ وبعض مشايخنا، رحمهم الله، قال في حده: إنه تبين المعلوم على ما هو (٤ب/س) به. وقيل هو اختيار أبي اسحق الاسفراييني، رحمه الله، كذا حكى عنه بعضُ أصحابه من اهل ديارنا. وهو فاسد.

لان الله تعالى يقال له عالم ولايقال له متبين ولان التبين مشترك/يقال تبينت (٣ب/ق) الأمرَ اي علمت وتبين لي أي ظهر. ومن خاصية اللفظة المشتركة بقاء الالتباس عند سماعها الي أن يُعيَّن المراد بها بالدليل. وهذا يضادّ الغرض من التحديد، وهو الإعلام بحقيقة المحدود على مامر.

والمحكى عن الاشعرى أن العلم ما أوجب العالمَ أي حقق له الوصف بأنه عالم. وبعض أصحابه عبر عن هذا المعنى فقال: العلم صفة يشتق لمن قام به الوصف بانه عالم. وتارة يقولون العلم هو الوصف الذى من قام به كان عالما./وهذه اللفظة هي اختيار أكثر أصحابه وهو لفظ يحيط (٣ب/ف) بجميع المحدود ويمنع ماوراءه عن الدخول/تحته. والخصوم يقولون هذا (٥ب/د) منكم تعريف الشيء بما يُتَعَرَّف هو به فإنكم اذا سئلتم عن العلم عرّفتموه بالعالم، فقلتم ما أوجب العالمَ او ذكرتم إحدى العبارتين.

---

(٣) رحمهم الله: د س،ـــ: أ ب ف ق ن (٤) رحمه الله: د س،ـــ: أ ب ف ق ن. اهل: د س ف ق،ـــ: ب ص ن (٦) له عالم: س ق، عالم: ن. يقال له:ـــ،: ب. التبين: ا ب د س ل، التبيين: ص ق ن (٠) تبينت: ا د س ف، بينت: ص ق ن. اي علمت (٧) وتبين لي اي ظهر: ا د س ف ل ق، وتبين لي: ب ص ن (٨) يعين: ب س ف د ص ن، يتعين: ق (١٠) العالم: د س ف ق، ـــ: ن (١١) يشتق: ا د س ف ق، يسبق: ص ن، سبق: ب

الباقيتين وهذا تعريف العلم بالعالم.

ثم اذا سئلتم عن العالِم قلتم العالم من قام به العلم أو من له العلم. فقد عرفتم العلم بالعالم والعالم بالعلم.

والشيء متى عرف بما يعرَّف به بقي كل واحد منهما مجهولا كمن قال جاءني زيد. فقيل له ومن زيد؟ فقال: ابن عمرو. فقيل له ومن عمرو (٤أ/ل) هذا؟/فقال: ابو زيد. بقي كل واحد منهما مجهولا ولا تحصل المعرفة بأحدهما.

والخصوم يصولون على الاشعرية بهذا الاعتراض. وما يمكن ان يدفع به (٥أ/س) هذا الإشكال ويُتخلَّص/عن هذه الاستحالة بأن يقال إن هذا الاعتراض صدر عن الجهل بما وضع له الحد. وبالوقوف على ما وضع له التحديد يظهر بطلانه.

وبيان هذا أن العلم بأمر ما قد يكون علما به مطلقا مبهما من غير وقوف مَن علمَه على الحقيقة التي بها يمتاز المعلوم عن غيره مما يناسبه أو يقاربه.

وقد يكون علما حقيقيا وقف مَنْ علمَه على الحقيقة التى بها يمتاز المعلوم عما يناسبه او يقاربه .كعلم عامة الخلق أن زيدا آدمي وهو علم ثابت

---

(١) الباقيتين .... الباقيتين: النافيتين: ب فقط (٢) ثم: ا ب س ف ق ن، و: د. قلتم: اب س ف ق ن، فقلتم: د (٥) ابن عمرو: ا د س ف ق، ابو عمرو: ب ص ن (٦) هذا: ب س ص ن، ـــ: ا ف ق د. ابو زيد: ب د س ص ف ق ن، ابو زيد هذا: ا (٦) ولا: فلا: ب (٨) يصولون: د س ف ق ن، يقولون: أ (١٠) وبالوقوف... بطلانه: ا ب ص ف ق ن، ويظهر بطلانه بالوقوف على ما وضع له التحديد: د س (١٣) مما: ب س ص ف ق ن، عما: ا (١٣ـــ١٤) عن غيره... المعلوم: ا س ص ف ق ن، ـــ: د (١٤) بها يمتاز: يمتاز: ب

على طريق التيقن لا ارتياب للعالم فيه ولا اضطراب لقلبه ولا اعتراض عليه للشكوك ولا اعتراء للخواطر الموجبة للتردد.

ثم هو معْ هذا، عِلم مُبهم مطلق لاوقوف للعامى على الحقيقة التي بها يمتاز الادمي عما يناسبه في القوة الحيوانية ويقاربه في اشتراكه إياه في العقل والنطق. وبمثل مَن عَلِم من حذاق المتكلمين أو الفلاسفة الادميَّ بحقيقته التى بها يمتاز عن غيره كان علمه به علما حقيقيا. ولست أعنى بهذا أن علم العامي بكون زيدٍ ادميا ليس بعلم حقيقةً. بل هو علم حقيقة ينافي/الجهل والظن والشك وجميعَ أضداد العلم. إنما أعني به أنه مع (٤أ/ق) هذا العلم ليس بواقف على حقيقته التى بها يمتاز عمن ليس بادمي.

والمتكلمون يعلمون أنه آدمي. ويعلمون مع هذا تلك الحقيقة التي بها يمتاز عن غير الآدمي. واذا ثبتت هذه المقدمة.

فنقول إن التحديد ما وضع لإثبات العلم المبهم المطلق، بل هو حاصل لمن لاعلم له بالحد بل وضع لاثبات العلم بتلك الحقيقة/التى بها يمتاز (٤أ/ف) عن غيره، ولهذا يحصل به جميع أجزاء المحدود ومنعُ غيره عن مشاركته فيه

(١) طريق التيقن: ا ب س ف ق، التيقن: د، طريق اليقين: ن (٣) لا وقوف: ولاوقوف: س (٣—٤) يمتاز بها: ا ب ص ن، بها يمتاز: د س ف ق (٥) بمثل: د س ف ق ، يميل: ب ن (٦) بها يمتاز: يمتاز بها: ق. علما: ا ف ن س ب ق،ــ: د (٧) العامي: د س ف ق، الادمي: ن (٨) انما: ا د س ف ق، وانما: ب ص ن (٩) بها يمتاز: يمتاز بها: ق (١٣) فنقول: د س، نقول: ا ب ف ق ن، (١٤) مشاركته: د س ف ق، مشابكته: ب ن. جميع: د ق، جمع: ا ب س ف ن. فيه: د س فـ ا ب ص ق ن.

واذا كان كذلك كان العلم معلوما عند كل أحد على طريق الإبهام والإطلاق.

وكذا العالم كان معلوما عندهم على طريق الإبهام والإطلاق. فان كل
(٥ب/س) عامي يعرف / أن زيدا عالم بصناعة كذا، وأن له بها علما/وكذا كل
(٤ب/ل) أحد يعلم من نفسه انه عالم بمعلومات كثيرة/وأن له بها علما، وان / كان
(١٥ب/ب) لايعلم حقيقة العلم التي بها يمتاز عن غيره، فوقعت الحاجة الى بيان تلك
(٥أ/د) الحقيقة. وكذا في حق العالم فاختلفنا في بيان تلك الحقيقة.

فقلنا نحن: حقيقة العلم أنه يوجب كون من قام به عالما، أو هو الوصف الذي من قام به كان عالما. وهذا لأنا عرفنا العلم والعالم على الاطلاق، غير أنا جهلنا الحققة التي بها يمتاز كل واحد منهما عن اغيارهما. فتأملنا فعلمنا أن العالم ما كان عالما لكونه أسود وقيام ما السواد به لأنا نشاهد السواد في أجسام ليست بعالمة. وكذا في البياض والحركة والسكون والاجتماع والافتراق والطُول والقِصَر. وكذا في الطعوم والروائح كلها.

فظهر أنه ما كان عالما إلا لقيام العلم به فكان هذا حقيقة العالم. وكذا العلم تأملنا فيه فعلمنا أنه لايوجب كون من قام به متحركا ولا ساكنا ولامجتمعا ولامفترقا ولا أسود ولا أبيض فعلمنا أن حقيقته أنه يوجب
(٤أ/ص) كون من قام به عالماً إذ لا اثر له الا هذا./

(٣) وكذا العالم.. والاطلاق ـــ: ب. الاطلاق: الاطلاق: س (٤) ١ـــ كدا: كذلك: ق (٦) يمتاز: ا س د ص ف ق،ـــ: ن (٧) فاختلفنا: ب د س ص ف ق ن، واختنفنا: ا (٩) العلم والعالم: والعالم العلم: س (١٠) عن: ف ق ن، من: س. (١٢) ١ـــ في: د س ص ف ق ن، من: ا (١٤) فظهر: د س ف ق، فعلم: ا ب ص ن (٠) العلم: ا د س ف ق، حقيقة العلم: ب ن (١٦) مفترقا: ا د س ف ق، متفرقا: ب ن (١٧) الا هذا: ب د س ص ف ق ن. بهذا ا.

فظهر بالتأمل في أحوال ما هو معلوم في نفسه/الحقيقة التى بها يمتاز عن (٢ب/ن) غيره. فاذاً عرفنا حقيقة كل واحد منهما بالتأمل في أحواله وأوصافه لا بصاحبه، بعد ما ثبت علمُنا بكل واحد منهما على الإطلاق بخلاف ما أوردوا من المثال. فإن زيداً وأباه كل واحد منهما مجهول الذات، فلا تحصل معرفة كل واحد منهما بصاحبه.

والله الموفق.

ومن أصحابنا من قال: إن العلم/صفة ينتفي بها عن الحي الجهلُ والشكُّ (٤ب/ق) والظنّ والسهوُ. وهذا التحديد أخف/مؤونة وأقطع لِشَغْب الخصوم. (٦أ/س)

والشيخ الإمام أبو منصور الماتريدي، رحمه الله ، يشير في أثناء كلامه الى أن العلم صفة يتجلي بها لمن قامت هي به المذكور. ولم يأت بهذه العبارة على هذا النظم والترتيب. وهو حد صحيح يطرد وينعكس، ولايَرِد عليه شيء من الاعتراضات المُفسِدة. يعرف ذلك بالتأمل.

والله الموفق.

---

(١) نفسه: ب د س ف ق ن، نفس: ص. في احوال... نفسه ــ: ا (٠) التي: ا س ف ق د، والتي: ب ن (٢ــ٣) منهما (العلم الحقيقة... بالتأمل ــ: ا (٣) منهما على الإطلاق... (المثال: د س ف ق)... (الأمثال: ا)... كل واحد منهما: اد س ف ق، منهما: ص، منا: ن.ــ ب (٤) منهما ــ : ق (٦) والله الموفق: ف س ق ن، ان شاء الله: ا. (١٣) والله الموفق: س ف ق د ن، ان شاء الله: ا

## الكلام في إثبات الحقائق والعلوم

واذا عُرِف حد العلم وحقيقته.

(٣ب/أ) نقول، أجمع العقلاء على ثبوت/العلم والحقائق للأشياء سوى طائفة (٦ب/د) /من الأوائل تجاهلت ورضيت لنفسها رتبة تستنكف البهائمُ عنها فزعمت (٤ب/ف) /أن لاحقيقة لشيء ولا علم بشيء / وانما هي ظنون وحسبانات.

(٥أ/ل) وأجمع العقلاء على أن لامناظرة بيننا وبين من هذا قوله. لأن فائدة المناظرة أن تَثْبُتَ بالدلائل صحة قول وبطلان قول آخر. والعلم الحاصل عن النظر في الدلائل وان كان يبلغ النهاية في القوة فطريقه أخفي من طريق علم الحواس والبدائه.

ومن بلغ في الوقاحة والعناد مبلغا لايبالي من إنكار ما ثبت من العلوم والحقائق بالحواس وبدائه العقول لايرجي منه قبول العلم (٧ب/د) الثابت/بالاستدلال. ولأن المناظرة إنما تكون بين إثنين، اذا كان بينهما أصول مسلمة حكمها الإثبات وأصول أخر مسلمة حكمها النفي. ووجد فرع له شبه بكلا النوعين من الأصول بوجه من الوجوه، فيختلف إثنان أنّ إلحاقه بأي الأصلين أولَي وشَبَهُه بأيهما كان بوصف العلة وبأيهما كان بوصف الوجود.

---

(١) الكلام: ا ب د س ص ق ن، فصل: ف (٣) نقول: ا ف س ق ن، فنقول: د، يقول: ب. اجمع: ا ب د س ص ف ق،ـــ: ن. العلم والحقائق: ب د س ص ف ق ن، الحقائق والعلوم:.أ (٥) بشيء: س ف ق، لشيء: ن (٦) وبين من هذا قوله (قفزة الي خمسة سطور ونصف قبل نهاية صحيفة ٦ أ في: د (٩) البدائه: س ق ف د، البداية: ب ن (١١) بدائه: س ق ف، البداية: ب د ن (١٢) انما: ق،ـــ: ا ب ص ف ق د ن، اذا كان: د، اذ كان: س،ـــ: ا ض ف ق ن (١٥) شبه: د س ف ق ن، شبهة: ب

أعني ما وجد اتفاقا من غير أن يكون له علة الحكم الثابت في الأصل فيناظران ليظهر وصف العلة من وصف الوجود الواقع اتفاقا/فيلحق (٦ب/س) بالأصل الذي يشاركه في وصف علة الحكم الثابت فيه.

واذا لم يكن لهؤلاء المتجاهلة أصل مُجمَع عليه لايتصور مناظرتهم. ولكن ينبغي ان يعاقبوا بقطع الجوارح والضرب المبرِّح ومنع الطعام والشراب. فإذا استغاثوا وضَجِروا وطلبوا الطعام والشراب، قيل لهم لا حقيقة للقطع والضرب والجوع والعطش. إنما ذلك كله حسبان وظن منكم، وهو في الحقيقة إيصال الراحة إليكم وإنعام عليكم الى أن تتركوا العناد وتقروا بالحقائق.

ثم هم بإنكارهم العلوم والحقائق مقرون أن لاحقيقة لقولهم ومذهبهم وأنهم لايعلمون صحة/مذهبهم وبطلان قول خصومهم. ومن أقر ببطلان (٥أ/ق) مذهبه كفي خصمَهُ مؤونة مجادلته ومناظرته معه، وكذا بقاؤه الى هذه المدة دليل أنه يعرف الحقائق. إذ لو لم يكن عالما بأسباب البقاء فاجتلبها وبأسباب الهلاك فاجتنبها لَما تصور بقاؤه بل تلف بأوحى مدة.

فان من لم يتناول الأغذية ولم يلبس الثياب الدافعة لمَعرّةِ الحر والبرد ولم يتحرز عن اقتحام النيران المضطرمة وإسقاط نفسه من الامكنة المرتفعة

(١) له: سص د،ـــ: ب ق ن ف (٦) الطعام والشراب: ف ق ن،الشراب والطعام: س (١١) خصومهم: ا د س ف ق، خصمه: ن (١٢) ومناظرته معه: ا د س،ـــ: ب ص ف ق ن (١٣) يعرف: د ف س ق، لايعرف: ب ن (١٤) تلف بادني: د، تلف باوحي (اسرع): ا س ق ف، باوحي: ب ن، باوعى: ص (١٥) من: ا د س ف ق،ـــ: ب ص ن. لمعرة: ا د س ف ق ل، لمضرة: ب ن، لمعنى: ص (٠) الحر: الحد: ب. البرد: البود: ب. يتحرز: د س ق ف (هامش)، يحترز: :ف ن

ومقاربة الأفاعى الناهشة والعقارب اللادغة لَتَلِفَ من ساعته. فدل بقاؤهم الى هذه المدة على علمهم بحقائق الأشياء.

(٥ب/ل) وكذا قولهم / لاحقيقة للأشياء تحقيق منهم لنفي الحقائق فكانوا مبطلين مقالتهم بنفس مقالتهم. وشبهتهم أنّ أعلى أسباب العلم عندكم الحواس (٥أ/ف) الخمسُ وهي لاتصلح سببا له / لأن قضاياها متناقضة فإن المَمْرُورَ يجد (٥أ/س) العسل مرّا / وغيرَه يجده حلوا. والأحولُ يرى الشيء شيئين وغيرُه يراه (٨أ/د) واحدا. وذلك كله عملُ / الحس. وماتناقضت قضاياه كلّ هذا التناقض/ لايصلح دليلا لشيء فضلا عن أن يكون سببا مُثبِتا.

وهذه الشبهة تدل على أنهم يعلمون الحقائق ويثبتونها غير أنهم يعاندون. فإنهم لو لم يعرفوا الحواس انها ما هي وأن قضاياها متناقضةٌ وأن ماتناقضت قضاياه لايصلح دليلا؛ وأن القضية ما هي وأن الدليل ما هو وأن العسل ما هو وأن المَمْرُورَ من هو وأن المرارة ما هي وانه يجد العسل مرا وان الاحول من هو وان الرؤية ما هي وانه يرى الواحد إثنين وأن الواحد ما هو وأن الإثنين ما هو؟

لو لم يعلموا بحقائق هذه الأشياء لما استغلوا بإيراد هذه الشبهة. فَعَيْنُ ما استدلوا به دليل بطلان قولهم. ثم الخلاف بيننا وبينهم في الحواس في حال سلامتها. وقط لاتتناقض قضاياها عند سلامتها واندفاع الآفات عنها. وإنما يختل إدراكها عند اعتراضات الآفات. ولاكلام في تلك الحالة.

(١) مقاربة: ا ف ق ن، مقارنة: د س ب (٠) اللادغة: د س ق ف، اللاذعة: ن، اللاذغة: ب (٥) يجده: يجد: ق (٧) كل ذلك: ا ب ف ق ن، ذلك كله: د س ق (هاش) (٩) على: ا ب ن ق ـــ: د س ف (٠) يعاندون: معاندون: س (١٠) قضاياها: ب د س ف ق ن، قضاياه: ا (١١) القضية: ا ب د س ص ف ق، القصة: ن (١٥) استغلوا: ا د ف ق. اشتغلوا: ب س ن،

وطائفة من هؤلاء المتجاهلة لايثبتون القول بنفي الحقائق بل يقولون / (١٤/أ) لاندري هل للأشياء حقيقة أم لا؟ وهم المتشككة. ويقال لهم هل تدرون أنكم لاتدرون؟ فإن قالوا: نعم. فقد أقروا أنهم يدرون وهو نقض مذهبهم. وإن قالوا لاندري أنا لاندري. سئلوا عن نفي الدراية عن درايتهم. ثم عن الثالث والرابع الى ما لايتناهي. ثم هذا يُبْطِل قولهم / (٥ب/ق) حيث أقروا أنهم لايدرون مذهبهم ثم يُعاملون بما بينا من قطع الجوارح وغيرها / ليظهر عند ضجرهم أنهم يدرون. وكذا بقاؤهم يدل على أنهم (٨أ/د) يدرون /الحقائق ويعاندون. (٦ب/س)

وطائفة أخرى منهم يزعمون أن حقائق الاشياء تابعة لاعتقادات المعتقدين فيقال لهم إنا نعتقد أن حقائق الأشياء ليست بتابعة لاعتقادات المعتقدين، فهل خرجت الحقائق عن أن تكون تابعة لاعتقادات المعتقدين/تبعا لاعتقادنا. (٦أ/ل) فإن قالوا: نعم فقد أقروا ببطلان مذهبهم. وإن قالوا: لا. فقد أقروا أيضا بأن المعتقَد لم يصر تابعا للاعتقاد.

ثم يوءلَمون بالضرب المؤلم وقطع الجوارح فاذا ضجِروا وصاحوا واستغاثوا يقال لهم: اعتقدوا أن ما يفعل بكم هو إلذاذ وإنعام وإيصال الراحة إليكم ليصير كذلك تبعا لاعتقادكم فتنهتِكُ حينئذ أستارهم ويتبين عنادهم/ (٥ب/ف) ومكابرتهم وهؤلاء الفرق يُسَمَّوْنَ السوفسطائية. والله الموفق.

---

(١) يثبتون: ب د ن، يبثون: س ف ق (٢) لاندري: ب د ن ق ن،ـــ: س. هل: د س ف ق،ـــ: ب ن (٢ـــ٣) ١ـــ٢ تدرون: أ س ف ق ن، تدعون: د (٣) يدرون: ا ب س ف ن، يدعون: د . نقض: ا ب د س ف ق ل، بعض: ن. (٤) مذهبهم: د س ف ق ، ـــ: ن. ثم: ا ب س ق ن، ـــ: د ف (٧) على: د س ف،ـــ: ب ق ن (٩) اخرى: ا ف ق ل،ـــ: ب د ص ن (١١) لاعتقادات: ا ب د س ق،ـــ: ص ن. (١٤) بالضرب المؤلم وقطع الجوارح: د، بالضرب وقطع الجوارح: س ف ق، بقطع الجوارح والضرب: ن (١٥) الراحة: ا ب ف ق ن، راحة: د س. اليكم: ق،ـــ: ب س ف ن د (١٧) الله الموفق: ب د س ف ن، ـــ: ق

## الكلام في أسباب المعارف

وإذا ثبتت الحقائق والعلوم فنقول: إن أسباب العلم وطرقه ثلاثة.

أحدها الحواسّ السليمة وهي: حاسّة السمع وحاسة البصر وحاسة الشمّ وحاسة الذوق وحاسة اللمس. والثاني: خبر الصادق. والثالث: العقل. والسوفسطائية أنكروها كلها.

وقد مر الكلام في الحواسّ. وقد أقر بكون الحواسّ من أسباب المعارف جميعُ العقلاء سوى هؤلاء المتجاهلة. ووافقهم في نفي كون الخبر من (٥ب/د) أسباب المعارف فريقان / من الأوائل أحدهما السمنية. والثاني: البراهمة. ووافقهم في نفي كون العقل من أسباب المعارف السمنية لاغير.

وإلى القول ببطلان النظر وخروج العقل من أن يكون من أسباب المعارف ذهبت الملحدةُ والرافضة وجماعة المشبهة.

فأما البراهمة، فإنهم يقرون بكون العقل من أسباب المعارف.

فأما الكلام في الخبر فإنهم يقولون: إنه قد يكون صدقا وقد يكون كذبا (٨أ/س) فكان في نفسه/ مختلفا ولايُدرى الصدق من الكذب فلا يثبت به العلم.

فيقال لهم: قولكم: إن الخبر ليس من أسباب المعارف خبر منكم أيضا. وقد اقررتم ببطلان الخبر فكان هذا إقراراً ببطلان مقالتكم.

(١) الكلام: ا ب س ص ق ن، القول: د. فصلُ الكلام: ف ل (٣) احدها: س ف ق، احداها: ن (٥) انكروها: ا ب س ف ق ن، انكروا: د.من: ا ب ف ق ن، انها من: دس (٨) من الاوائل: ا د س ف ق ل، ـــ: ب ص ن. (٠) الثاني: د، الاخر، : ب س ف ق ن (٩) المعارف: ا د س ص ف ق،ـــ: ب ن (١٢) فانهم: ا ب ف ن، فهم: د س ق (١٥) ايضا: ق،ـــ: ب د س ف ن.

ويقال للسمنية منهم: بم عرفتم ان ما/وراء الحواس ليس بحجة ولا من (٤ب/ن) أسباب المعارف أبالحسّ عرفتم أم بغير الحس؟ فإن قالوا / عرفنا بالحس (٢ب/د) قيل لهم: بأي حس عرفتم؟ ويذكر كل حسّ على حِدة ليظهر / بطلان (٦أ/ق) دعواهم.

ويقال: لهم ما بالنا لانعرف ذلك بالحس ونحن أرباب الحواسّ السليمة؟ ولا يجرى الاختلاف في المحسوسات بين أرباب الحواسّ السليمة. وإن قالوا: عرفنا ذلك بغير الحس، فقد أقروا أن شيئا سوى الحواس من أسباب المعارف. ثم نفس الكلام منهم دليل أنهم عرفوا بالخبر / شيئا لأنهم تكلموا (٦ب/ل) بلغة من اللغات.

ومعرفة اللسان واللغة ليست بالحس ولابالعقل إذ أوفر خليقة الله عقلا وأذكاهم حِسّا لو سمع لغة لم يتعلمها لايعرف معناها، وإنما يعرف ذلك بإخبار المُلقِّن.

ثم بإنكار الخبر تعطيل السمع واللسان وكفران لنعمة الله تعالى بهما وإلحاق نفسه بالبهائم. اذ بالبيان بان الانسان من الحيوان ولايرضى بهذه الرتبة لنفسه مجنون.

/ولا يقال: إن الخبر إن بطل فسائر أقسام الكلام باق. وهي الاستخبار (٥ب/ص) والأمر والنهي. ولان هذه الأقسام لاتعرف صيغاتها إلا بإخبار الملقن ولأن كل قسم من هذه الأقسام يبطل ببطلان الخبر.

(٢) عرفتم: د س ف ق ل، ـــ: ا ب ص ن. ابا لحس: ا ب س ف ق ن، بالحس: د (٠) فان قالوا: ا ب ص ف ق ن، فان قالوا ام بغير الحس فان قالوا: د (٦) ولايجري.. السليمة: ا د س ف ق،ـــ: ب ن (١٤) اذ: ب ف ق ن، لان: س د (١٧) ولان: د ب س ف ق، لان: ن (٠) هذه: ب ف ق ن، جواب هذه: د س. صيغاتها: د س ف ق ن. صياغاتها: ف هامش، صنعا بها: ب

(٤ب/أ) اما الاستخبار. فلأن الخبر إذا لم يوجب العلم خرج الاستخبار. عن حد (٨ب/س) الفائدة / والتحق بالعبث. / ولا كل استخبار فيه معنى / الخبر. لولا هو لبطل الاستخبار. فإنك إذا قلت هل في الدار زيد.؟ تقديره أريد (٦أ/ف) أن تخبرني بكونه في الدار إن كان وبنفي كونه فيها إن لم يكن.

وإذا قلت اسْقِني: تقديره أطلب منك أن تَسقِيَني. وكذا فيه إخبار عن حسن المأمور به ولو لم يكن هذا الإخبار ثابتا لخرج الأمر عن أن يكون صادرا عن حكيم. وإذا قال لاتضرِبْني فكأنه قال أطلب منك ان لاتضرِبَني أو أكره أن تضربَني.

وكذا فيه إخبار عن قُبح المنهي عنه. ولولا هو لخرج النهي عن أن يكون صادرا عن حكيم. وإذا قال: يازيد. فكأنه قال: أدعو زيدا. وإذا قال: (٥أ/د) ليت زيدا عندنا! فكأنه قال أتمني كون زيد عندنا/.

واذا كان كذلك عُلم أن الكلام كله يبطل ببطلان الخبر وتتعطل فائدة السمع واللسان ويلتحق الانسان بالبهائم. وما يقولون ان الخبر يتنوع الى صدق وكذب، نقول ما يحتمل الكذب لايوجب العلم. وانما يوجب العلم ما لايتصور كونه كذبا وهو ما تواتر من الأخبار. اذ كون مثلها كذبا مستحيل.

وكذا ما تأيد بالبرهان المعجزى وهو قول الرسول. وقط لم يتمكن كذب في هذين الخبرين والله الموفق.

---

(٤) بنفي: د س ب ف ن، تنفي: ق (٥) تقديره: ا ب د س ف ق،ــ: ن (٦) لخرج: د س ف ق ن، يخرج، ب (٧) واذا: ا ب س ف ق ن، فان: د (٧) هذا: س د، هو: ب ف ق ن، عن: س ف / من: ق ن. (١٢) واذا كان كذلك (قفزة الى ص ٥ ب سطر ٣ في: د (١٥) الأخبار: ف ق ن س(هامش)الاخبارات:س (٠) مثلها: س، مثله: ف ق ن. مستحيل: ب س ف ن، يستحيل: ق (١٧) وقط: ب ف ق ن، فقط: س (٠) لم يتمكن كذب (كذبا: ن): د س ق ن، لايتمكن كذب: ف. (١٨) والله الموفق: ا د س ف والله اعلم، ب ص ن ــ ق

## الكلام فى العقل انه من اسباب المعارف

واما الكلام في العقل انه من اسباب المعارف / فمن انكر ذلك / يتعلق (٨/١/أ/ب) بكون قضاياه متناقضة لان كون العقل من اسباب المعارف وكون (٧ب/ق) الاستدلال به والنظر مما يفضيان الى العلم. اما ان يعرف بالعقل واما ان يعرف بغير العقل.

فان قلتم / انه يعرف بالعقل ففيه سئلتم وفي النظر به نوزعتم. وان قلتم (٧أ/ل) عرف ذلك بدليل اخر. قيل لكم ما ذلك الدليل؟ فان قلتم هو الخبر، (٩أ/س) قيل بخبر من عرفتم ذلك / وبم عرفتم ان المخبر صادق فيما قال.

وان قلتم بالحس قيل فبأي حس عرفتم ذلك؟ اشيروا اليه وعينوه ليظهر تعنتكم ومكابرتكم ولانا من ارباب الحواس السليمة ولا يختلف ارباب الحواس السليمة في معرفة المحسوسات.

واهل الحق يقولون كون العقل من اسباب المعارف يعلم بالضرورة. فان العلم الثابت ببديهة العقل علم ضرورى كعلم الحواس. فان العلم بان كل الشيء اعظم من جزئه وان جزءه اصغر من كله ضرورى.

فان زيدا بكليته اعظم من يده وحدها اذ في كله يده وزيادة. ويده اصغر من كله. وكذا العلم بان المستويين في زمان اذا اتصف احدهما بالتناهي في الوجود كان الاخر ايضاً تناهيا فى الوجود.

---

(٦) انه (بانه: ن) يعرف... الدليل فان قلتم: ب د س ص ف ن ق،ـــ: ا (٩) فبأي: د س ف ق، قيل باي: ب ن، (١٠) لانا من: ا د س ق، لانا: ف، لا: ب ص ن (٠) ولا: د س ف ن، فلا: ق (١٣) الثابت: ا س ق، ـــ: ب ص ن (٠) علم: س، ـــ: ف ق ن الشيء: ف ق س، شيء: ب د ن (١٧) كان الاخر ايضا... في الوجود: ا س د ف ق،ـــ: ب ص ن.

(٦ب/ق) كمن علم ان ولادة زيد/ وعمرو كانت في ساعة واحدة ثم علم ان احدهما ابن عشرين سنة علم ضرورة ان الآخر ابن عشرين سنة حتى ان شيئا من الشبه والشكوك لا يعتريه ولو اراد تشكيك نفسه في ذلك لعجز
(٦أ/د) وعرف من نفسه انه مكابر كما / في العلم الحاصل بالحواس.

(٥أ/ن) واذا كان كذلك فمن انكر/على الاطلاق كون العقل من اسباب المعارف فقد انكر العلم الضروري وتجاهل والتحق بالسوفسطائية فيعامل بما يعامل به السوفسطائية. وان أقر به فقد اقر في الجملة بكون العقل من اسباب المعارف فلو انه اقر بذلك وانكر النظر والاستدلال.

فقيل له: الدليل على ان النظر طريق العلم ان من اشتغل به واستوفى شرائط النظر افضى به الى العلم لامحالة. فعُرف أنه طريق العلم كاثنين
(٩ب/س) يختلفان في طريق انه طريق سمرقند / ام ليس بطريق لها. فادني ما يقطع به الخصومةُ أن يقال له اسلك هذا الطريق فان افضى بك الى سمرقند كان طريقا اليها وان لم يفض بك اليها لم يكن طريقا اليها. فاذا سلك وافضى به اليها علم انه طريق سمرقند.

(٧أ/ل) ولان كلاًّ يفزع الى النظر عند اشتباه الامر عليه / ويتأمل في ذلك
(١٨ب/ب) (ما) جُبل عليه الخلق / حتى ان العاقل لو اراد الامتناع عنه اذا حزبه
(٧أ/ق) امر ونابته نائبة لم تطاوعه نفسه كما يفزع عند اشتباه / شيء من المرئيات الى حاسة البصر.

(٥) واذا: د ف ن، فاذا: س ق، وان: ن (٧) به: د س ق،ـــ: ب ص ن. السوفسطائية: ا ب ذ ن، اولئك: ف (١٠) فعرف: ب س د ف ق، فعلم: ا ن. انه طريق: أ د س ف ق، ـــ: ب ص ن (١٢) له: ا د س ف ق،ـــ: ب ص ن (١٦) (ما) اضافة مناو ليست موجودة في النسخ لدينا (١٧) عند اشتباه شيء... يفزع الى: ب د س ص ف ق ن، اصابة اهله هذا عند اشتباه كل المحسوس يفزع الى: ا

وكذا عند اشتباه كل محسوس يفزع الى الحاسة المعُدَّة لارداك ذلك النوع من المحسوس.

فدل ان العلم بان العقل من اسباب / المعارف وان النظر مما يفضى الى (٥أ/أ) العلم مما جبل عليه البشر. وكذا العقلاء باسرهم ينظرون في المكاسب ويميزون بين النافعة منها والضارة فيشتغلون بالنافعة منها الرابحة ويجتنبون الضارة الخاسرة. ولو تُؤمل حال هذا الجاحد لوجد مشتغلا به في اكثر حالاته لتسوية اموره الدنيوية لايلتام له امر معيشته ولاتنتظم له اسباب ترجِيَة عمره الا بذلك.

وكذلك دل بقاؤه الى هذه الحالة على وجود هذا الصنيع منه فدل انه في الانكار معاند يروم بذلك التفصي عن ربقة التكليف والتخلص عن لوازم الامر والنهي. ولان النظر في نفيه اثباته اذ نافي النظر ينفيه به. اذ ليس له دليل سوى النظر. فانه لو ادعي معرفة صحة نفيه بالحواس او بالبدائه لطولب باحالة ذلك الى حاسة معينة فيظهر حينئذ تعنته.

وكذا لو ادعى معرفته بالبدائه ويقال له إنّا ارباب الحواس السليمة / (١٠أ/س) والعقول الوافرة فما بالنا لا نعرفـا؟ فان قال انكم تعرفون ذلك غير انكم تعاندون لاينفصل بهذا ممن يقلب عليه الامر. ونقول له انك تعرف صحة قولي وفساد قول نفسك، غير انك تعاند فلم يبق له الا النظر. وبه استدل حيث قال ان قضاياه متناقضة. فدل ان نافيه مثبت ضرورة،

---

(٩) وكذلك دل: د س ل، فدل: ا، ودل: ب ص ف ق ن (١٠) التفصي: ا د س ف ق، التقصي: ب ن، التفضي: ص (١١) النظر: د س ف ق ب، للنظر: ن (١٣) بالبدائه: د س ف ق، البداية: ب ن (١٦) بهذا: ب ف، ــ: ا د ص س ق ن (١٨) ا ــ ان: د س ف، ــ: ن ق

ومثبته يثبته ايضا فكان ثابتا باجماع العقلاء.

وكذا باتفاق الخصم الذي هو من اصدق الشهادات. وكذا كل شيء في نفيه إثباتهُ كان ثابتا ضرورة ويُخَرَّجُ هذا الكلام على طريقة المطالبة.

(٧ب/د) فيقال له: اتنفي النظر بالنظر أم بغير النظر؟ / فإن قال: بالنظر فقد أقر
بثبوته وإن قال: بغير النظر طولب بذلك على حسب ما مرّ.

يبقي سؤالهم أنكم بم عرفتم ثبوته؟

قلنا: هذا منكم نظر فاشتغالكم به إقرار منكم بثبوته. ثم يقال عرفناه
(٨أ/ل) بكونه مفضيا الى العلم اذا سلكناه فأفضي بنا اليه / كما سلكتم انتم فأفضي
بكم الى العلم في أكثر أمور ديناكم وأفضى بكم بزعمكم الى العلم بأنه ليس بثابت إذ نفيتموه به.

وعرفنا أيضا بكون الخلائق مجبولين عليه اذا حَزَبَهم أمورٌ يتعذر عليهم الوقوف عليها بالحواس والبدائه.

ويقال: أيضا عرفنا النظر في الجملة بنوع نظر داخل في الجملة وهو مابينا. فإن بما بينا من النظر ثبت أن النظر في الجملة مفض الى العلم. فتثبت
(٢ب/ق) صحة هذا النظر / الذي أدانا الى كون النظر في الجملة ثابتا اذ هو من
جملة النظر كما لو قال انسان: كل قول محدث عرض، كان هذا القول اخبارا انه بنفسه عرض. لانه اخبار عن أن كلَّ قولٍ محدَثٍ عرض.

---

(٢) الشهادات: ب د س ص ف ق ن، الشهادة: ا. (٠) وكذا... في نفيه: ا د س ف ق، وكذا في كل شيء،: ب ص ن (٣) طريقة: د س ف ق، طريق: ا ب ن (٨) اذا : ق س ف د، اذ : ن (٩) بانه: د س ف ق، انه: ن (١٢) البدائه: د س ف ق، البداية: ب ن (١٤) مفض: ف ق ن، يفصى: س. (٠) فتثبت: ا ب س ف ن، فثبتت: د (١٥) في الجملة ثابتا: ثابتا في الجملة: ق (هنا رجع الى ٢ب/ق في نسخة ق)

وهذا القول من جملة القول / المحدث. (١٠ب/س)

وكذا لو قال: كل عرض مفتقر الى محل او قال كل عرض مستحيل البقاء كان هذا

اخبارا عن / نفسه فدل ان هذا جائز غير ممتنع فيجب القول به عند (٥ب/ن)
قيام الدليل وقد قام الدليل على مامرّ.

فاما نفى|شيء ما باثباته فمحال. وانتم نفيتم النظر بالنظر فكان فيه نفيه باثباته وما قالوا ان قضايا العقل متناقضة والنظر قد يكون فاسدا. قيل لهم قضايا العقل قط لاتكون متناقضة الوقوع في الباطل يكون لتقصير الناظر في النظر والنظر في بعض المقدمات بهواه دون عقله فيقع له نوع ظن فيعتقد ذلك ويظن ظنّه أنه علم.

فأما اذا استوفى شرائط النظر في كل مقدمة وعلم صحتها فلا يقع في ضلال ولايكون نظره فاسدا البتة.

مثاله أن المجوسي نظر في اقسام العالم فوجدها محدثة فاعتقد حدوثها وهو صحيح. ثم وجد في العالم الشرور والقبائح والاقذار والأنتان فاعتقد ثبوتها وهو صحيح. ثم اعتقد حدوثها وهو ايضا صحيح. ثم اعتقد ان
المحدث لابدله من محدث وهو صحيح ثم اعتقد ان صانع العالم / حكيم (٧ب/ف)
وهو صحيح ثم. اعتقد ان ايجاد الشرور والقبائح والاقذار والانتان

---

(١) المحدث: ف ق ن، المحدث كل قول محدث عرض: س (٢) لو قال: لو د ل: ب (٥) الدليل: ب ف ن،ـــ: د س ق (٧) ان: د ف س ق ن، اكثر: ب (٨) لتقصير: ا ب ف ق ن، بتقصير: د (٠) بهواه: د س ف ق، بهواه: ن (١١) فاما: د س ف ن، واما: ق. اذا: د س ق ن، لو: ف (٠) ضلال: هلاك: ب (١٣) حدوثها: حدوثه: ب (١٤) الأنتان: ا ب ف ق ن، الاتقان: ص (١٦) المحدث: ا ب د س ق، الحدث: ق. وهو ايضا: ب د س ف ن، ايضا وهو: ق (١٧) الانتان: ا ب د س ف ق ن، الاتيان: ص.

سفه وهذا خطأ. واعتقد انها لما كانت محدثة ولابد لها من محدث والصانع (٨ب/ل) حكيم لايفعل السفه لم يخلق هذه الاشياء. ولابد لضرورة اقتضاء المحدثات (٨أ/د) محدِثا / أن يكون سوى البارى جل وعلا صانع سفيه يتولى تخليق هذه (١٩ب/ب) الاشياء فوقع / في الباطل لنظره في مقدمة واحدة بهواه دون عقله. ولو تأمل بعقله / لعرف ان ايجاد هذه الاشياء حكمة على ما نبين ان (١١أ/س) شاء الله تعالى / فلم يقع في الباطل.

والنظر يكون مفضيا الى العلم بشريطة حصوله في جميع المقدمات بالعقل دون الهوى. وثبت ان لاتناقض في قضايا العقل ولا خلل في كون النظر مفضيا الى العلم عند وجوده بشرطه.

ثم نقول هذا الكلام نظر فيجب ان يكون باطلا.

ثم يقال لهم لو كان فساد مافسد من النظر والاستدلال يوجب فساد (٨أ/ق) كل نظر مع قيام الدليل على صحته وثبوت القانون المميز بين صحيحه(*) وفاسده لكان ينبغي ان يخرج الخبر والحس من اسباب المعارف لوجود الكذب في الخبر والغلط في الحس عند البعد اذ يُرى كبير الجثة صغيرا عنده وكذا عند الآفة اذ الاحول يرى الشيء شيئين وحيث لم يبطل الحس والخبر لم يبطل العقل والنظر. والله الموفق.

ومما يتعلق الخصوم به ايضا ان حال واحد منا مع البدائه والمحسوسات

(١) هذا: ب د س ف ق، هو: ن. محدث: ا ب د س ق ن، المحدث: ف. (٢) السفه: ب د س ف. السفة: ن، سفها: ق (٠) بد: ا ب د ف ق ن، بد من كاتب: ص (٤) في مقدمة: من مقدمة: ق (٦) فلم: د س ف ق، لم: ب ن (٩) وجوده بشرطه:ف ق ن، وجودشرطه س. (١٠) لهم: ا د س ف ق، ـــ: ص ن (١٣) فاسده: د س ف ق، فساده: ن (١٤) البعد اذ: التعداد: ب (١٦) والله الموفق: ا د س ف،ـــ: ب ص ق ن (١٧) البدائه: د س ف ق، البداية: ب ن

(*) آخر ٢ب/ق، اول ٨أ/ق

يخالف حاله مع النظريات في التجلي والكشف.

واذا كان للضروريات زيادة كشف وتجلٍّ كان بمقابلته للنظريات خفاء والخفاء ينافي العلم.

ويجاب عنه ان دعوى هذه المفارقة في الجلاء والخفاء ممنوعة فان من نظر واستوفى شرائط النظر كانت حاله مع النظريات كحاله مع الضروريات في الجلاء والخفاء.

وانما يقال احدهما اخفى من الاخر في المتعارف لتفاوت طريقيهما في الخفاء والانكشاف لا لتفوتهما في انفسهما غير انهما يفترقان من وجه وهو ان بقاء العلم في الضروريات لايقف على فعل من جهة العالم كما كان حصوله لايقف على فعل من جهته، بل وجد بتولى الله تعالى اختراعه في العبد من غير صنع من قِبله.

فكذلك يتولى ابقاءه من غير صنع من العبد والنظر كما لم يحصل الا بصنع وجد / من قبل العالم وهو النظر. والاستدلال لايبقى الا بصنع (١١ب/س) وجد من قِبله وهو تذكر الادلة ودفع الشبه المعترضة فاما في اصل العلم والجلاء والخفاء فلا يفترقان والله الموفق. وفي المسألة كلام كثير غير ان كتابنا هذا يضيق عن استيفاء ذلك. والله الموفق /.

(١) بمقابلته: د ف ق ن، بمقالته: ب (٦) لا لتفاوتهما: ا د س ف ق، لان التفاوت: ن، الالتفات: ب (١١) فكذلك: ب ق ن، فكذا: د س ف. لم ـــ: ب. النظر: ب ن. النظرى: ا د س ف ق، ابقاءه: ابقاه: ب (١٣) تذكر: ا د س ف ق، تفكر: ن، بفكر: ب. الشبه: د س ف ق، الشبهة: س. المشبه: ن

## (٩أ/ل) / الكلام في ابطال كون مايقع في القلب حسنه والالهام (٨أ/ف) والتقليد من أسباب / معرفة صحة الاديان

(٦أ/ن) (٩ب/د) واذا ثبت بما ذكرنا كون الحواس والاخبار/والعقول من اسباب المعارف. فنقول: ليس وراء هذه الاشياء سبب يعرف به صحة الاديان وفسادها

وقال قوم: من وقع في قلبه حسن شيء لزمه التمسك به. وهذا محال لان كثرة الاديان ظاهرة وتضادها امر بين. وكل يدعى وقوع حسن ما يدين به وقبح ما يدين به غيره في قلبه. فيؤدى الى ان يكون كل من يدين بشيء كان دينا صحيحا لوقوع حسنه في قلب المتدين به، فيكون القول بحدث العالم وقدمه وثبوت الصانع وتعطيله وتوحده وتثنيته وثبوت الصفات له ونفيها صحيحا وهذا محال.

وكذا ينبغي ان يكون كل دين حقا لوقوع حسنه في قلب من اعتقده، باطلا لوقوع قبحه في قلب من لم يعتقده واعتقد ضده وفساد / هذا (٨ب/ق) مما لايخفى على المجانين. والله الموفق.

وقال قوم بان الالهام سبب معرفة صحة الاديان والمذاهب. وهذا ايضا مثل الاول لان كلا يدعى انه أُلهِم صحة قول نفسه وفساد مذهب خصمه فيؤدى الى القول بصحة الاديان/(*) المتناقضة على ماقررنا والى القول بأن كل دين صحيح فاسد.

ويقال لهؤلاء انى الهمت ان القول بان الالهام الة معرفة صحة الأديان فاسدٌ.

---

(٣) واذا: ا د س ق ن، فاذا: ف. كون: ا ب د س ص ف ق، ـــ: ن (٦) قوم: ا ب د س ق ن، قوم من الفلاسفة: ف (٧) (وتضادها: د س ف ق، يضادها: ب ن (١ـــ) به: ب د س ف ق ن، ـــ ا:. وقبح ما يدين به: ا ب د س ص ف ق، ـــ: ن (١٠) بحدث: ا ب د س ص ف ق،، بحدوث: ن (١٨) بان: ب د ف ن، ان: ق (١٩) فاسد: ب د ف ن، مشطوب عليه في: ق

(*) من هنا الى: مقطوع به: فى صحيفة ٨٩ سطر ١٤ ناقص فى: س.

أصحيح الهامي هذا ام فاسد؟ فان قال هو صحيح فقد اقرّأن القول بان الالهام الة معرفة صحة الاديان والمذاهب قول فاسد. وان قال ان الهامك فاسد. فقد اقر بكون شيء من الإلهام فاسدا. واذا كان الإلهام بعضه صحيحا وبعضه فاسدا لم يمكن الحكم بصحة كل إلهام على الاطلاق ما لم يقم دليل صحته فصار المرجع حينئذ الى الدليل دون الإلهام. والله الموفق.

وبمثل هذا استدل بعض أصحابنا (*)على المعتزلة في قولهم: كل مجتهد مصيب. فقال: إني اجتهدت فأدى اجتهادي الى ان المجتهد يخطىء ويصيب. أمصيب انا في هذا الاجتهاد ام مخطىء؟

فان قلت لي انك مخطىء فقد اقررت بفساد شيء من الاجتهاد وبطل قولك كل مجتهد مصيب. وإن قلت إنك مصيب في اجتهادك فقد اقررت بصحة قول من يقول: ان المجتهد يخطىء ويصيب. والله الموفق./ (٩ب/ل)

وكذا التقليد ليس مما يعرف به صحة الاديان لانه ان قلد كل متدين (١٠أ/د) فذلك مستحيل لما مر من التناقض في الاديان وان قلد اهل دين من الاديان سئل عن اختياره ذلك وترجحه على غيره من الاديان. فان لم يُقِمِ الدليل بطل اختياره وإن اقام الدليل / بطل التقليد. وصار المرجع (٨ب/ف) هو الدليل.

ويقال له هلاَّ أبطلْت التقليد تقليدًا لمن ابطله فبأَيّ شيء اجاب بطل التقليد.

---

(١) هذا: د ق ل،ـــ: ا ب ص ف ن (٥) هو: ا د ف ق ل،ـــ: ب ن (٣) ١ـــ الالهام: ف ق، الهام: ن. بعضه صحيحا وبعضه فاسدا: ف ن، بعضه فاسدا وبعضه صحيحا: ق (٥) فصار: ا د ف ق ل، فيصار: ب ن (٥) والله الموفق ـــ: ق (١٠) في اجتهادك: ا د ف ق ل،ـــ: ب ص ن. وان: ا ب د ق ن، فان: ق (١١) الموفق: ا د ف ق ل، اعلم: ب ص ن (*) ابو بكر محمد بن الفضل هامش: ف

ولان التقليد ليس فيه الا كثرة الدعوى فانه اذا قيل لم قلت ان دينك صحيح؟ قال لان فلانا كان يعتقده. فيقال له و لم قلت ان دين فلان كان صحيحا وكذا لو ذكر ثالثا ورابعا الى ما لايتناهى فيصير كلما كثر ذكر من قلده كثرت الدعوى. والدعوى تصح بالبرهان لابدعوى اخرى.

وبهذا يبطل قول من يجعل مجرد الطرد دليل كون الوصف وصف العلة لما في كل محل يرى أن الحكم فيه ثبت، وهذا الوصف فيه موجود.

قيل له لم قلت انه ثبت بهذه العلة؟ فكلما كان محال الحكم والوصف اكثر كان الدعوى اكثر الا اذا أقام الدليل ان من قلده كان / دينه (٩أ/ق) صحيحا. فان كان ذلك الدليل موجودا في حقه فقد صح قوله غير أنه لاحاجة به الى بيان أنه اخذ المذهب من فلان كما لو سئل موحد عن صحة دينه فيبين انه اخذ ذلك من استاذه.

فاذا قيل له لم قلت: إن دين استاذك كان حقا: اقام دلائل وحدانية الصانع فيثبت به صحة دين استاذه وتثبت ايضا صحة دينه لوجود ذلك الدليل (٦ب/ن) فيهما جميعا. ولو كان ذلك الدليل غير موجود في حقه / ثبت به صحة دين من قلده ولاتثبت به صحة دينه ما لم يبين أن هذا الدين عين ذلك الدين الذى كان يعتقده من قلده.

---

(٢) له: ـــ: ق (٤) قلده: ب د ص ف ق ن، قدره : ا (٤) اخرى: ا ف، اخر: ب د ق ن (٥) الطرد: ا د ف ق ل، الظن: ب ص ن. الوصف: ا د ف ق ل،ـــ: ب ص ن (٨) اقام: ا د ف ق ، قام: ب ص ن (١٢) فاذا: ب د ص ف ق ن، واذا: ل، فان: ا (١٣) وتثبت: ا د ف ق ل، فثبت: ب ص ن (١٤). صحة: د ف ق ل،ـــ: ا ب ص ن (١٥) يبين: ا د ف ق، يتبين: ب ن

مثاله ان واحدا من المسلمين لو سئل الدليل على صحة دينه فقال دليل صحته ان محمدا صلى الله عليه وسلم كان يعتقد هذا الدين. فاذا قيل له ولم قلت انه كان محقا في دينه.

فقال: لانه ظهرت على صحة رسالته المعجزاتُ وأثبت حصولَ المعجزات له حَكَمَ بصحة دين الرسول محمدٍ صلى الله عليه وسلم لقيام الدليل. ولكن ذلك الدليل غير موجود في / حق المقلد اذ لم تظهر على يده المعجزة. (١٠أ/ل)

فلو سلّم له الخصمُ أن ما يعتقده هذا هو عين ما كان يدين به محمد صلى الله عليه وسلم ثبتت صحة دين هذا.

ولو انكر الخصم وقال نعم دين محمد صلى الله عليه وسلم كان دينا صحيحا بدليل (٢١أ/ب) قيام المعجزة / ولكن لم قلتَ ان ما تقوله من القول هو قول / محمد صلى الله (٩ب/د) عليه وسلم فحينئذ يحتاج الى الاثبات بالدليل ان هذا عين ذلك الدين فلو اقام الدليل ثبتت صحة ما يدينه والا فلا.

والله الموفق.

---

(٦) اذ: ا د ف ق، اذا: ب ن (٩) محمد: د ل، ـــ: ا ب ف ص ق ن (١١) الى: د ف ق،ـــ: ب ن (١٢) والا فلا: ا ف ق ب ل ص، ـــ: ن

## (٦ب/أ) / الكلام في ايمان المقلد

الايمان هو التصديق على قول ابي حنيفة رحمه الله تعالى. كذا ذكره في
(١٠أ/ل) كتاب العالم / والمتعلم وهو اختيار الشيخ ابي منصور الماتريدي رحمه
(٩أ/ف) الله تعالى / واليه ذهب الشيخ ابو الحسن الاشعري وجماعة من المتكلمين.
وهو على التحصيل (*) تصديق محمد صلى الله عليه وسلم بما جاء به من عند الله تعالى.

اذ في هذه الجملة تصديق بجميع ما يجب التصديق به لأن فيه الايمان بالله تعالى وبملائكته وكتبه ورسله واليوم الاخر وبجميع ما يجب الايمان به على التفصيل. وكذا في حق كل رسول مع امته.

ثم التصديق ينافي التكذيب والتردد لما في التردد من التوقف. والمتوقف لايكون مصدقا وكذا المكذب. ثم التصديق بحدّه اذا وجد بأنْ كان متعريا عما ينا فيه من التكذيب والتردد كان الذات الذى قام به هذا التصديق مصدقا. والتصديق هو الايمان في اللغة. فمن كان مصدقا كان مؤمنا سواء
(٩ب/ق) وجد منه التصديق / عن الدليل او عن غير الدليل وجد في حال الغيب او في حال معاينة الغيب

ولهذا قال ابو حنيفة رحمه الله تعالى حيث قيل له: مابال اقوام يقولون يدخل المؤمن النار.

---

(١) الكلام: ا د ق ن، الكلام فصل: ف (٢) الايمان: ثم الايمان: د (٠) كذا: ا ف ق ل،ـــ: ن د. (٣) ٢ــ رحمه الله، ق ن، رحمة الله عليه : ق الشيخ: د ف ق،ـــ: ب ن رحمه الله: ق ن، رحمة الله عليه : ق (١٠) ثم التصديق: ا د ف ق،ـــ: ص ن. التردد: ا د ف ق ب، التودد: ن (١٤) الدليل: ا د ف ق، دليل: ص ن. او عن غير الدليل: تكرر في: ن (١٥) حال: ا د ف ق، حاله: ص ن (١٣) حال: ا د ف ق ن، حاله: ص (١٥) كل: د ن، ـــ: ف ق

(*) التحصيل: اى على التحقيق الشرعى: ف هامش. الايمان بالله هو بجملته يحصل بتصديق محمد عليه السلام بما جاء به: ف ق هامش

فقال رحمه الله لايدخل النار الا كل مؤمن فقيل له فالكفار فقال هم مؤمنون يومئذ. كذا ذكره في الفقه الاكبر. فقد جعل الكفار في الاخرة مؤمنين لوجود الايمان بركنه اذ حقيقته التصديق / فقد حصل. (٨ب/ص) فعلى هذا كان المقلد مؤمنا لحصول الايمان منه بركنه وحقيقته.

ثم من وجد منه الايمان عند البأس او عند معاينة العذاب او في الاخرة لايكون ايمانه نافعا على معنى انه لاينال ثواب الايمان ولايندفع به عنه عقوبة الكفر وهذا هو المعنيُّ من قول العلماء ان الايمان عند معاينة العذاب لايصح اي لاينفع. فاما هو بحقيقته فموجود. اذ الحقائق لاتتبدل بالاحوال وانما يتبدل الاعتبار والاحكام وما يتعلق به من العلائق.

/ثم اختلفوا ان نفع الايمان الحاصل عند الباس ومعاينة العذاب لماذا زال؟ (١٠أ/ل/) قال الشيخ ابو منصور الماتريدي رحمه الله في تأويل قوله تعالى: يوم يأتي بعض آيات ربك لاينفع نفسا ايمانها لم تكن امنت من قبل الاية (*) ان ذلك الوقت وقت نزول العذاب لايقدر ان يستدل فيه بالشاهد على الغائب ليكون قوله قولا عن معرفة، وعِلْمٍ. فعلى هذا لابد ان يكون التصديق مبنيا على الدليل. فاذا تعرى تصديق المقلد عن الدليل / لايكون (٨أ/ن) نافعا. وهذا لان الثواب يكون بمقابلة ما يتحمله العبد من المشقة ولا مشقة في تحصيل اصل الايمان بل المشقة في الوصول اليه بالاستدلال ودفع الشُّبَهِ المعترضة بإدْآب الفكرة وادمان النظر والتأمل للتمييز بين الشبه والحجج.

(٣) اذ: ن ق ف د، اي: ا، او: ص (٠) فقد: ف ق، وقد: ا د ن (٥) او: ا د ف،ــ: ن (٧) هو المعنى: ا ق ف، معنى: ص ن. من: ا ف ق، ــ: ص ن العلماء: أ د ف ق علمائنا: ص ن (٨) هو بحقيقته فموجود: ا د ف ق، بحقيقته فهو موجود: ص ن (١٠) معاينة العذاب: ص ف ق ن،ــ: ا (١١) الماتريدي ــ: ق (*) الانعام ١٥٨ (١٤) فعلى: ا د ف ص، وعلى: ف، فقال: ن. (١٥) التصديق: ا د ف ق،ــ: ص ن (١٧) بالاستدلال: ا د ف ق، فالاسندلال: ن

(٩ب/ف) / فاذا صرف ذو البصيرة همته الى التأمل والتفكر وشغل قلبه وفكرته بالبحث والتنقير ونظر بصدق العناية وراعي شرائط النظر اتم الرعاية وتحمل تلك المشقة وتجشم تلك المرارة في ذات الله تعالى وابتغاء مرضاته نال الثواب ووصلت اليه منفعة ايمانه.

واذا جعل همته الوصول الى اللذات الحاضرة وخلي بين نفسه وبين الاستمتاع بالعاجلة ثم آمن بلا تحمل مشقة ولا لحوق مؤونة وكلفة فلا ثواب له ولاينال نفع الايمان كما لاينال من آمن عند معاينة العذاب لانعدام الاستدلال من قِبَله.

ثم لا فرق بين حصول الايمان بعد التأمل والتفكر في أجرام العالم ومعرفة حدثها ومحدثها ووحدانية محدثها ومعرفة صفاته وصحة الرسالة وبين (١٠أ/ق) حصوله بالتأمل في اعلام / الرسل ومعجزاتهم في تحمل المشقة واتعاب النفس وإدْآب الفكرة فينال ثواب الايمان الحاصل عقيب التأمل في اعلام الرسل وان لم يتأمل في اجرام العالم واجزائه.

واليه ذهب الشيخ ابو الحسن الرُستُغْفَني رحمه الله تعالى واليه يشير احد تأويلي الشيخ ابي منصور الماتريدي رحمه الله تعالى بقوله تعالى: يوم يأتي بعض آيات ربك لاينفع نفسا ايمانها الاية (*). والله الموفق.

وقيل بان زوال ثواب ايمان من آمن عند نزول العذاب ووقوع البأس به واندفاع نفعه عنه انما كان لانه كان ايمان (١٧أ/أ) دفع عقاب / لا ايمان حقيقة. فلم يكن معتبرا فيما وراء قصد

(١) فكرته: ا د ن، فكره: ف ق. التنقير: د ص ف ق ل ن، التنقيه: ا (٧) العذاب: ا ف ق ن العذاب الأليم: د (١٠) حدثها: د ف ن، حدوثها: ق. (٠) وحدانية محدثها: ل ن، وحدنيته: ﺩ ق (١٢) الفكرة: د ف ق، الفكر: ن (١٥) بقوله: د ف ق، لقوله: ن (*) الانعام: ١٥٨ (١٦) ﺩ ﺍب: ف ق، العذاب: ن. حقيقة: د ص ف ق ن، حقيقي: أ

دفع العذاب / او لانه كان / محمولا على الايمان عند تعلق العذاب به (٢٢أ/ب) او لان عند تعلق العذاب الدنيوي به / وهو مقدمة لعذاب الاخرة اذ (٩أ/ص) /يموت بعذاب الدنيا فينتقل الى عذاب الاخرة خرجت نفسه من يديه اذ (١٠أ/د) لايقدر بعد ذلك على التصرف في نفسه والاستمتاع بها.

وشيء من هذه المعاني لم يوجد في حق الملقد اذ ايمانه كان تقربا الى الله تعالى وطلبا لمرضاته لا لدفع عذاب متوجه اليه متشبث به. اذ لا عذاب توجه اليه، او تشبث به وكذلك لم يكن مُلْجَأً الى ايمانه مضطرا لانعدام سبب الاضطرار. وكذلك كانت نفسه في يده لم تخرج منها وقد حصل منه الايمان.

والله تعالى وعد الثواب على الايمان. والثواب لاينال الا بفضل الله تعالى ووعده. فإذا وعد الثواب على فعل يناله فاعله سواء تحمل المشقة او لم يتحمل. فلا ينعدم ثواب ايمان المقلد وان لم يتحمل مشقة لتناول مطلق الوعد اياه. فاما ايمان من آمن دفعا للعذاب عن نفسه و كان مُلْجَأً اليه او بعد ما خرجت نفسه عن يده فقد ورد النص بخروجه عن كونه نافعا / (١٠أ/ف) / فقلنا بانه لاينفع وفي المقلد اندفع هذا النص وبقي مطلق الوعد على الايمان.

والشيخ ابو منصور رحمه الله تعالى بيَّن هذه المعاني الثلاثة لحرمان من آمن عند معاينة العذاب نفع الايمان.

فعلى هذا يكون هذا اشارةً الي ان المقلد لايحرم نفعه لانعدام هذه المعاني عنه. والله الموفق.

(٣) يديه: د ص ف ق، بدنه: ن، ربه: ا (٧) يكن ملجأ: د ق ف، يلجأ: ب ن (٧) او: د ف ن، و: ق (٨) يده: د ن، يديه: ف ق (١٠) لاينال الا : ف ق ، ينال: ا د ن

وهذا المذهب وهو ان المقلد الذي لادليل معه مؤمن وحُكم الإسلام له لازم وهو مطيع لله تعالى باعتقاده وسائر طاعاته وان كان عاصيا بترك النظر والاستدلال وحكمه حكم غيره من فساق اهل الملة من جواز مغفرته او تعذيبه بقدر ذنبه وعاقبة امره الجنة لامحالة.

هذا القول محكي عن ابي حنيفة رحمه الله والثورى ومالك والأوزاعي والشافعي واحمد ابن حنبل واهل الظاهر، رحمهم الله ومن المتكلمين عن
(١٠ب/ق) عبد الله بن سعيد القطان والحارث/ ابن اسد وعبد العزيز بن يحي المكي.
(٧ب/ن) وتلخيص مذهب ابي حنيفة واصحابنا / رحمهم الله على ما نبيِّن. والله الموفق.

وذهب اكثر المتكلمين الى انه لابد لثبوت الايمان او لكونه نافعا من دليل بني عليه اعتقاده غير ان الشيخ ابا الحسن الرُّسْتُغْفَنِي صاحب الامام
(٢٢ب/ب) /ابي منصور الماتريدي رحمهما الله، يقول لايشترط ان يبني اعتقاده على الاستدلال العقلي في كل مسألة. بل اذا بني اعتقاده على قول الرسول
(١١أ/د) وعرف انه / رسول، وانه ظهرت على يده المعجزات. ثم قبل منه القول في حدث العالم وثبوت الصانع ووحدانيته من غير ان عرف صحة كل من ذلك بدليل عقلي كان كافيا.
(٩ب/ص) وكذا أبو عبد الله الحليمي من متأخرى / اهل الحديث في ديارنا مال الى هذا. وبعض اهل الحديث اكتفوا بذلك الدليل المقترن بالتصديق ان يكون اجماعا. وفرع على هذا ابو منصور بن ايوب من جملة متكلمي اهل الحديث وقال على قياس هذا ينبغي ان يكون كذلك لو بني اعتقاده على نص او سنة كان كافيا لان كل ذلك دليل.

(١) وهو: ف ق،ـــ: ل ن (٥) رحمه الله: ا د ف،ـــ: ق ن (٦) رحمهم الله: د،ـــ: ا ف ق ن (٨) نبين: ف ق تصحيح في الهامش، بينت: ن ف ق في الصلب قبل التصحيح (١٣) عرف: ا ص د ف ق. يعرف: ن (١٨) متكلمي: ص ف ق ن د، متكلمين: ا (١٨) كذلك: ا ق،ـــ: ص ف ن، مشطوب عليه في: د. بني: د ف ق ن، بين: ا، في: ص (٠) كل ذلك: د ص ف ق ن، كل دليل: ا

والمشهور من مذهب ابي الحسن الاشعري انه لايكون مؤمنا مالم يعتقد كل مسألة من مسائل الاصول عن دليل عقلي غير ان الشرط ان يعرف ذلك بقلبه ولا يشترط ان يعبر ذلك بلسانه، وان يكون بصيرا بمجادلة الخصوم قادرا على دفع مايورد عليه من الاشكال وابطال ماتوجه عليه من الشبه.

قال عبد القاهر البغدادي ان هذا وان لم يكن مؤمنا عند الاشعري على الاطلاق غير انه ليس بكافر عنده لوجود ما يضاد الكفر والشرك / (١٠ب/ف) من هذا الشخص وهو التصديق، وهو عاص بتركه النظر والاستدلال. ولله تعالى فيه المشيئة إن شاء عفا عنه وادخله الجنة وان شاء عذبه بقدر ذنبه وصار عاقبة امره الجنة لا محالة / كسائر عصاة المسلمين. (٧ب/أ)

واختلفت المعتزلة في هذا المعتقِد لا عن دليل.

قال: عامتهم انه ليس بمؤمن.

وقال: ابو هاشم منهم انه كافر كذا حكي عنهم عبد القاهر البغدادي.

ونسبة القول الى ابي هاشم بانه كافر، دليل ان عند غيره من المعتزله ليس هذا بكافر ولا مؤمن بل هو على المنزلة بين المنزلتين.

ثم عند جميع المعتزلة انما يحكم بايمانه اذا عرف مايجب اعتقاده بالدليل على وجه يمكنه مجادلة الخصوم. وحل جميع مايورد عليه من الاشكال حتى إنه لو عجز عن شيء من ذلك لم يحكم باسلامه.

ثم هذا الاختلاف بين المعتزلة ان نشأ عن ان هذا المعتقد لا عن دليل عاص بتركه الاستدلال. وترك الاستدلال / كبيرة والكبيرة الطارئة على (١١أ/ق) الايمان تخرج صاحبها عن الايمان فمُنعت المقارنة عن الدخول فيه.

---

(٣) ذلك: د ص ف ق ن،ـ: ا (٨) المشيئة: ا د ف ق، المشيئه: ن (١٣) الى ابي هاشم بانه كافر: د ف ق، بانه كافر الى ابي هاشم هذا: ان (١٨) ١ـ إن: د ف ق،ـ: ب ن

(١١ب/د) وعند ابى هاشم توبة الكافر وغيره عن الكفر او معصية / مع بقآئه على معصية اخرى غير صحيحة. وان كان تاب عن الكفر بقي فيه اذا لم يتب عن كبيرة وجدت منه من غصب مال واشباه ذلك. وان كان تاب عن معصية بقي فيها اذا لم يتب عن كبيرة اخرى. ان كان نشأ عن هذا فإذاً الاختلاف في هذه المسألة فرع.

فنتكلم في مسألة صاحب الكبيرة مع عامة المعتزلة. وفي مسألة صحة التوبة عن كبيرة مع بقائه على كبيرة اخرى مع ابى هاشم.

وان قالوا: ان هذا الاعتقاد ليس بنفسه بايمان او هو ايمان غير انه ليس بنافع مالم يكن مبنيا على الدليل فحينئذ يقع بيننا وبينهم كلام في اصل المسألة

(١٠أ/ص) ثم هؤلاء الذين يشترطون كون الاعتقاد والتصديق / مبنيا على الدليل لكونه نافعا. ان زعموا ان خروجه عن النفع انما يكون لانعدام تحمل المشقة. والثواب يقابل تحمل المشقة ومباشرة المكروه طلبا لمرضاة الله تعالى ولا مشقة في نفس التصديق، بل المشقة في الوصول الى التصديق

(٨أ/ن) بحصول العلم بالتامل في الدليل / ولهذا لاينفع التصديق الحاصل عند الباس وفي الاخرة.

فالكلام لعامة الفقهاء ومتكلمي اهل السنة والجماعة معهم على مامر من

(١١أ/ف) نيل الثواب بوعد الله تعالى تفضلا منه / فيكون بمقابلة ماقابله به وجُعل ذلك بمقابلة التصديق فيقابله الا ماخُصَّ منه كايمان من عاين العذاب او كان مضطرا فيه على مابينا.

---

(٢) معصية: د ف ق، معصيته: ن (٠) المسألة: د ف ق،ـــ: ا ن (٨) بايمان: ا ف ق ن، ايمانا: د (١٠) كون: د ا ق ف،ـــ: ص ن (١٤) بحصول: ا ف ق ن، لحصول: د (١٥) وفي: د ف ن، في: ق (٢١) الجماعة: د ف ق،ـــ: ن

فأما من يقول انما اشترطنا اقتران الدليل بالتصديق ليصير الاعتقاد بكونه مبنيا على الدليل ايمانا فيحتاج الى التكلم معهم.

فنقول بأنهم يقولون ان التصديق اذا لم يقترن به دليل يكون مجرد اعتقاد نشأ لا عن دليل. ومثل هذا الاعتقاد لايكون علما. اذ العلم المحدث لابد له من سبب ضروريا كان أو استدلاليا. ولاسبب لهذا الاعتقاد فلم يكن علما. ولان العلم المحدث نوعان ضروری واستدلالي. لاثالث لهما.

وهذا الاعتقاد لم يثبت عن ضرورة فلم يكن ضروريا ولا عن دليل فلم يكن استدلاليا فلم يكن علما.

ومن المحال ان يكون من لا علم له بحدوث العالم وثبوت الصانع ووحدانيته وثبوت الرسالة مؤمنا. وهذا لان التصديق وان وجد الا ان مطلق التصديق ليس بإيمان، بل الايمان هو التصديق المقيد/يكون مبنيا على الدليل. (١٢أ/د)
وهذا لان الايمان / في حقيقة اللغة ليس هو التصديق، بل هو ادخال (١١ب/ق)
النفس في الامان. يقال آمنه فأمن كما يقال اجلسه فجلس. فكل من اخبر بخبر فتأمل في دليله فعرف بالدليل صدقه فصدقه. يقال آمنه اي صدقه بعد ما ادخل نفسه بالتامل في دلائل صدقه في الامان من ان يكون مكذوبا او مخدوعا او مُلَبَّساً عليه في هذا الخبر. واذا كان الامر على هذا تبين أن التصديق العاري عن الدليل ليس بإيمان.

واذا ثبت هذا فبعد ذلك يقول ابو الحسن الاشعرى والمعتزلة: ان الدليل لابد من ان يكون عقليا. اذ لاوجه الى جعل قول الرسول عليه السلام دليل حدوث العالم / وثبوت الصانع. لان قول الرسول لايكون حجة (٨أ/أ)
مالم تثبت رسالته ولا وجه الي القول برسالته الا بعد معرفة مرسله

(١١) المقيد: ا د ف ق ن، المعتد: ص (١٤) صدقه: ا ف ق ن، ـــ: د (١٥) الامان: ا د ف ق، الايمان: ص ن (١٥) من: ا د ف ق، من غير: ن (١٧) واذا (فاذا: ا): ا د ف ق، وان: ن

ولن تتهيأ معرفة مرسله الا بعد ثبوت المعرفة بحدث العالم.

واذا كان كذلك لن يُتصور حصول المعرفة بحدث العالم وثبوت الصانع بقول الرسول لان المعرفة بصحة قوله مترتبة على معرفة حدث العالم وثبوت صانعه.

يحققه ان العاقل مالم يعرف ان صانع العالم حكيم لايُظهر المعجزة على يدى المتنبي كما يذهب اليه القائلون بان السفه ما خلا عن العاقبة الحميدة، او يعرف ان صانع العالم / تام القدرة يستحيل عليه العجز وظهور (١١ب/ف) المعجزة على يدى المتنبي يعجزه عن اظهار ما يحق من الاديان والتمييز بين الحق منها والباطل وهذا محال.

كما يذهب اليه القائلون ان السفه ما نُهِي عنه. واذا كان الامر هكذا لن يتصور حصول المعرفة بحدوث العالم وثبوت الصانع وكمال حكمته وقدرته بقول الرسول لكون المعرفة بكون قوله حجة مترتبة على هذه المعارف. واذا خرج هذا من ان يصلح ان يكون دليلا يقترن بالتصديق.

والمعارف ليست بضرورية فلا بد من القول باقتران دليل عقلي به، غير ان الاشعرى يقول اذا بني اعتقاده على دليل عقلي كان كافيا. وان كان لايقدر على دفع الشبه اذا كان لايرتاب في عقيدته عند ورود الشبهة عليه بل يعلم ان وراءها مايبطلها من الحجة.

(٦) يدى: ف ق، يد: د ن. (٦) القائلون (: اى اهل السنة والجماعة: ف ق(هامش) (٨) والباطل منها: د ن، منها والباطل: ف ق (١٠) القائلون: (اى الاشعرى: ف ق(هامش)، عنه: ص ف ق ن، ــ: ا (١١) بحدوث: ا د ف ق، بحدث: ص ن. العالم: ص ن. العلم: د ف ق، العلم: ن. (١٦) الشبهة: د ص ف ق، الشبه: ا ن. (١٢) الشبه: ص ف ق ن، الشبهة: ا د

فان من العلماء القائمين بنصرة الملة الذابين عنها من يقوم بدفعها. وهذا لان باقتران الدليل باعتقاده صار ذلك علما استدلا ليا / وصار به مدخلا (١٢ب/د) نفسه في الأمان من ان يكون مكذوبا او مخدوعا او ملبسا عليه وكان مؤمنا. فلا معنى لاشتراط قدرته / على دفع الشبه وحل الاشكالات. (٨أ/ن)

/والمعتزلة يقولون ان الرأي المبني على ماتصور عند الرائي انه دليل ان (١٢أ/ق) يكون غلما مالم يقدر على دفع الشبه المعترضة على الدليل، بل يكون ظنا. إذ العلم انما يمتاز من الظن بالقدرة على دفع ما يوجِب ضد هذا الرأي ويعترض على هذا الرأى بالبطلان. فان ثبتت القدرة كان ذلك علما وان لم تثبت كان ظنا.

وبهذا تمتاز المسائل الاعتقادية عن المسائل الاجتهادية ويجري التضليل على من خالف في المسائل الاعتقادية دون من خالفنا في المسائل الاجتهادية.

وبهذا يمتاز الحق من الباطل لان الحق ماغلبت حججه واظهر اسباب التمويه في غيره. فأما بدون اظهار اسباب التمويه فيما يقابل هذا الرأى فلا يوصف الرأي بكونه حقا الا على غالب الرأى والظن. وهذا هو زبدة كلام المعتزلة.

واما القائلون ان الشرط لصيرورة الايمان نافعا او صيرورة التصديق ايمانا هو اقتران الدليل به، غير ان ذلك الدليل قد يكون كلام الرسول

---

(١) فان: ف ق، وان: د ن. القائمين: ا ف ق ن، القائلين: د (١٠) عن المسائل الاجتهادية.. في المسائل الاعتقادية: ا د ف ق ص ب:ـــ: ن. التضليل: ا ص د ف ق، التعليل: ب، ـــ ن. (١٠) عن: ا د ف ب ق، على: ص، ـــ: ن، يجري: ا د ف ق ب، كذا: ص، ـــ:ن (١١) في المسائل الاعتقادية: د و ن من خالفنا، ـــ: ص (١٢) حججه: د ص ف ق ن، حجته: ا. اظهر: د ف ق، اظهرت: ص ن (١٦) القائلون: : (اى اهل الحديث: ف ق) في الهامش

الذى عرف المعتقد قيام المعجزات على يده فيثبت له العلم بخبره بجميع (٢٤ب/ب) ما يجب اعتقاده من حدوث / العالم وثبوت الصانع وغيره، اذ خبر مَنْ (١٢أ/ف) تأيد بالمعجزة من اسباب العلم فكان الاعتقاد/مبنيا على الدليل الموجب للعلم.

فانهم يقولون ماورد الرسل صلوات الله عليهم اجمعين به من الشرائع المتضمنة لمصالح العاجلة والآجلة فهو على نوعين.

احدهما ما في العقول امكان الوقوف عليه والوصول اليه بالتأمل والتفكر كمعرفة حدوث العالم وثبوت الصانع ووحدانيته واتصافه بصفات الكمال وتنزيهه عن سمات النقص وثبوت النبوات واشباه ذلك

(١١أ/ص) والثاني ماليس في العقول امكان الوقوف عليه ككيفية/العبادات وشروط جوازها واوقات ادائها وتقدير الحدود والكفارات وأشباه ذلك.

وطبقات الناس مع اختلاف اقدارهم ينقسمون الى قسمين: احدهما (٧ب/أ) الموصوفون بَرجاحة العقول ووفورها الموسومون بجودة / الخواطر وحِدّة (١٢أ/د) الاذهان. والثاني / الموصوفون بغلظ الافهام وبلادة الخواطر. والقسم الاول فرقتان.

احداهما المتفرغة للتأمل والتفكر والبحث عن الحقائق والتنقير، سمت بهم همتهم الى استخراج ودائع العقول وخزائن الأفهام والوقوف على مابه الفوز لهم بالسعادة الابدية والوصول الى مرضاة خالق البرِيّة جلّ وتعالى.

---

(١) قيام: ص ب ف ق ن، على قيام: ا، له قيام: د (٦) التفكر: ا د ف ق، الفكر: ن ب (٧) بصفات: ف ق، بصفة: ن، تنزيهه: ف ق، تبريه: هامش ق (٩) الثاني: ف ق، الاخر: ا ب د ن (١٤) الثاني: د، الآخرون: ا ف ق ن (١٥) التفكر: ا د ف ق ن، التفكير: ب (١٧) مرضاة: د ف ق، مرضات: ن.

والاخرى من الفرقتين المشتغلة باكتساب أسباب المعاش / المعرضةُ عن (١٤ب/ق) التأمل في المعالم النظرية الراضية لنفسها درجة البهائم لاقتصار همتها على استجلاب اللذات الحاضرة ونيل شهواتها الطبيعية المقبلة على تكثير الاموال النفيسة والعُقَد الخطيرة بانواع التجارات وصنوف الزراعات.

ثم أن الله تعالى ترحم على الناس كافة ببعث الرسل وبيان مايحتاجون اليه في الدارين. فكانت مرحمته تعالى لهم في القسم الذى ليس في قُوى العقول امكان الوقوف عليه باثبات طريق الوصول في حق طبقات الناس كلهم. ومرحمته وتفضله في حق القسم الذى في العقول امكان الوقوف عليه في حق الموصوفين بكمال العقول وحدة الخواطر والأذهان المتفرغين للبحث عن الحقائق بتسهيل سبيل الوصول والتنبيه لكيفية الاستدلال.

وفي حق الموصوفين بالبلادة وغلظ الافهام باثبات طريق الوصول.

وكذا في حق المعرضين عن طلب الحقائق المشتغلين باكتساب اسباب المعاش. فمن ثبت من هؤلاء في حقه معجزة الرسول بالمشاهدة أو بالنقل المتواتر الذى يضاهي المتصل به الثابت بالمشاهدة كان قول / الرسول (٩أ/ن) في حقه طريق الوصول الى ثبوته عنده وان لم يوجد منه الاستدلال العقلي لجعل الله تعالى / ذلك الطريق في حقه كجعله دلائل العقول سبيل (١٢ب/ف) الوصول في حق غيرهم مرحمة منه على هؤلاء الضعفة وتخفيفاً للمؤونة عنهم وتيسيرا عليهم.

وان كان في الجملة في اصل عقولهم امكان الوقوف على ذلك فمن لم يرض بهذا وشرط الاستدلال العقلي مع هذا فقد عارض الله تعالى فى حكمته وضادّه فيما انعم به على الضعفة من عباده من آثار رحمته.

(١) الفرقتين: ا د ف ق، الفريقين: ن (٧) في القسم الذي (قسم: د)... الناس: ا د ف ق، ـــ: ب ن (٩) سبيل: ا ف ق ن، ـــ: د (١١) وكذا: د ف ن، فكذا: ق (١٧) مع هذا: ا د ف ق، ـــ: ن. تعالى: ف ق، سبحانه: د

ودليل هذه المقدمة انه جعل قول الرسول صلى الله عليه وسلم في حق هؤلاء طريق الوصول. وان لم يوجد منهم الاستدلال العقلي صنيع الرسول صلى الله عليه وسلم وصنيع الخلفاء الراشدين رضى الله عنهم بعده وصنيع جميع ئمة المسلمين وسلاطينهم الى يومنا هذا.

اما صنيع الرسول صلى الله عليه وسلم، فانه بعث في الأمة الأميَّة الخالية عن صناعة الاستدلال والعلم بشرائطه. كل منهم يعبدون ماينحتون ويعتقدونَ ان ما يعبده اهل قبيلته وجملة اقاربه وعشيرته من الصنم المنحوت من الصخر والخشب شريك لله تعالى، وكانوا يتعجبون من تجريد التوحيد وخلع الانداد ويقولون للرسول صلى الله عليه وسلم: أَجَعَلَ ٱلآلِهَةَ إِلٰهاً وَاحِداً إِنَّ هَذَا لَشَيْءٌ عُجَابٌ. /(١).

(١٢أ/ق) وكانوا يرون البعث والنشور ممتنعا حتى قالوا: مَنْ يُحْيِ ٱلْعِظَامَ / وَهِيَ رَمِيمٌ(٢) وبعْث الله البشر رسولا مستحيلا على ما اخبر الله تعالى عنهم فقال: وَمَامَنَعَ النَّاسَ اَنْ يُؤْمِنُوا اِذْ جَآءَهُمْ ٱلْهُدٰى اِلاَّ اَنْ قَالُوا اَبَعَثَ اللّٰهُ بَشَراً رَسُولاً(٣).

ثم ان واحدا منهم اذ عاين معجزة ناقضة للعادة او سمع القرآن وعرف وجه اعجازه لمعرفته بجواهر الكلام وصنوف البلاغة وضروب النظم ثم رأي القرآن بَايَنَ كُلاًّ في النظم وفاق جميعها في الفصاحة والبلاغة فاعترف برسالته وأقر لإخباره بوحدانية الله تعالى وخلع الانداد واعرض عما كان يعتقده من الوهية الاوثان والاصنام وآمن بالبعث والنشور لمن في الة ر من غير امتداد زمان يتمكن فيه من اجالة الرويّة والرجوع

(٧) قب د فنه: ق (١٢) عنهم: ف ق، عنه: د، ـــ: ا ن (١٧) فاق: ا د ف ق، فارق: ص ن. (/ لفصاحة والبلاغة: ا د ف ق، البلاغة والفصاحة: ص (١) ص: ٥. (٢) يس: ٧٨ (٣) الاسراء. ؛ ٩ ن

الى قضية العقل بالتأمل بل في اسرع من لمح البصر.

وكان الرسول صلى الله عليه وسلم يعده مؤمنا موقنا ولايشتغل بتعليمه من الدلائل العقلية، في كل مسألة من المسائل الاعتقادية مقدار ما يصير به مستدلا ولا مقدار ماينافظر الخصوم ويذب عن حريم الدين والملة ويقدر على حل مايرد عليه من الاشكال ولا بتعليم كيفية تركيب القياسات / (٩أ/أ) العقلية وطريق الالزام والالتزام وإدْآب النظر والجدل.

وكذا الخلفاء الراشدون رضوان الله عليهم اجمعين فان الصديق رضى الله عنه / قبل ايمان من آمن / من اهل الردة من غير الاشتغال بتعليمه (١٢أ/ف) اياهم من الدلائل ما يصيرون به مستبصرين من طريق العقل.

وكذا عمر رضى الله عنه / لما فتح سواد العراق قبل هو وعُمَّاله ايمان (١٤أ/د) من كان بها من الزُّطِّ والانباط مع قلة اذهانهم وبلادة افهامهم وتزجية عمرهم، في الفلاحة وعمارة الاراضي وكَرْيِ الانهار.

وكذا ايمان غيرهم من اهل القرى والرساتيق من المجوس وغيرهم مع معرفتهم بخلوهم عن صناعة الاستدلال لما انهم رأوهم قد صدقوا رسولهم بعد ما بلغهم بطريق التواتر ظهور المعجزات على يده ولو لم يكن ذلك ايمانا لفقد شرطه، وهو الاستدلال العقلي لاشتغلوا باحد امرين:

اما بالاعراض عن قبول اسلامهم فحكموا ببقائهم على ماكانوا عليه من الكفر وضربوا الجزية على جماجمهم والخراج على اراضيهم وعاملوهم بمعالمة اهل الذمة.

/واما بنصب متكلم حاذق بصير بالادلة عالم بكيفية المحاجة ليعلمهم (٩ب/ن) جميعا صناعة الكلام الى ان يبلغوا في العلم مرتبته. ثم بعد ذلك يحكمون عليهم بالايمان.

---

(١١) تزجمة: ا د ق، ترجية: ف، تزحية: ن (١٦) امرين: د ف ن، الامرين: ق (١٧) فحكموا: ا د ف ق، وحكموا: ن

(١٢أ/ص) وعند امتناعهم وامتناع / كل من الائمة في البلاد اجمع الى يومنا هذا (١٣ب/ق) عن ذلك وتَرْكِ جميع العوام يشتغلون بالمكاسب / ولايتعلمون الكلام. ظهر ان ما ذهب اليه الخصوم خلاف صنيع رسول الله صلى الله عليه وسلم وخلفائه وصحابته وجميع المسلمين وما هذا سبيله فهو باطل. والله الموفق.

يحقق هذا ان هذا الصنيع من الرسول صلى الله عليه وسلم وخلفائه وصحابته وائمة أُمته على راى الخصوم داخل في حيز السفه. وبقيت على الرسول صلى الله عليه وسلم عُهدة التكليف بتعليم من بلغ اليهم الرسالة نهاية علم الاصول: فاذا فارق الدنيا ولم يفعل ذلك وحكم بايمانهم كان مخطئا في الحكم بأيمانهم مقصرا في اداء ما امر بادائه الى الناس غير مبلغ ما وجب عليه تبليغه كاذبا في دعواه التبليغ مرتكبا المآثم في الامتناع عن التبليغ على وجه يصير من اتبعه مؤمنا خارجا عن الايمان بارتكابه هذه الكبيرة وهي الامتناع عن التبليغ على مذهبهم مستحقا الخلود في النيران. وكل قول هذا عقباه ففساده لايخفي على المجانين فضلا عن العقلاء وما اعتمدوه من الدليل ان قول الرسول لايصلح دليلا لثبوت الصانع وحدوث العالم يُفضى الى هذه المعاني المستحيلة وكل معقول يؤدى الى (١٣ب/ف) فساد فهو فاسد فكذا هذا /.

(١٤ب/ف) /ثم نقول ان الرسول متى دعا احدا الى دين يبين له جميع ما يُفْترض اعتقاده فيقول ان هذا العالم محدث وله صانع واحد لاشريك له ولاشبيه، موصوف بصفات الكمال متبرئ عن سمات النقص وانه بعثنى رسولا واوجب على عباده كذا. ونهاهم عن كذا ثم جعل هذا الناقض للعادة الخارج عن وسع الخلق دليلا على صدق وشاهد هذا المدعوُّ المعجزة

(٣) صنيع: د،ـــ ا ف ق ن (٤) وصحابته: د ف ن،ـــ: ق (٦) حيز: ن ق، حد: ن (١١) يصير: د ف ق، بصير: ن (١٧) احدا: ا ق ن، واحد: د ف (١٨) محدث: ا د ف ق، حادث: ن (٢٠) هذا: ا ف ق ن، قوة هذا: د

اودعا بعض ائمة الامة وعرف المدعو ثبوت المعجزة بالتواتر فصدقه هذا المدعو واعتقد جميع مادعاه اليه بناء على خبره وخبر من دلت المعجزة على صدقه سبب لثبوت العلم.

فبنى الرجل اعتقاده في جميع ما دعى اليه على ما هو دليل غير انه لايعرف كيفية دلالة المعجزة على صدق الاتي بها وهو قولنا انه حكيم لايقيم الدلالة على يدى المتنبي وهو كامل القدرة لايُتصور عجزه عن اثبات التفرقة بين الحق والباطل.

والجهل بكيفية دلالة الدليل لايوجب خروج اعتقاده عن كونه علما لثبوته على وجه ينافي جميع اضداد العلم وتجلى له المعلوم كعامي رأي بناءاً فاعتقد ان له بانيا كان اعتقاده علما لانه بناه على الدليل اذ البناء دليل الباني. وان كان لايعرف كيفية دلالة الدليل وهى أن البناء لما كان يتصور ان يكون / اعلا من هذا او اسفل واغلظ منه او ادق واوثق (٩ب/أ) منه او أوهى واحسن / منه او اردى. وكان من الجائز / ان يكون على (١٤أ/ق) هذا. فاختصاصه بهذا الوجه الذى عليه مع جواز ان لايكون عليه بل (١٢ب/ص) يكون على غيره لن يكون الا بتخصيص مخصص قادر مختار وجهله بكيفية هذه الدلالة لايخرج عقيدتَه من ان تكون علما. فكذا هذا.

يحققه ان الخصوم ساعدوا على هذا وقالوا بمثله فان عند الاشعري لو عرف دليلا واحدا في كل مسألة وبني عليه اعتقاده ثم وردت عليه شبهة عجَز عن دفعها و لم يتزلزل اعتقاده بل بقي متقررا عليه معتقدا ان تلك شبهة لاحجة. وان وراءها من يدفعها من متكلمي اهل الاسلام بقي مؤمنا.

---

(٦) يدي: دف ق، يد: بن أو: ف ق، إذ: هامش ف، و: ن (٨) علما: ا د ف ق، عالما: ن ب (٩) تجلي له: ا د ف ق، يحكى: ن ب (١١) هى: د ف ق، هو: ان ب (١٥) لن: ا د ف ق، ان: ن ب (٢٠) شبهة: ا د ف ن، الشبهة: ص

(١٥أ/د) وان كان تعارض الادلة لخرج الراى عن حد العلم / الى الظنّ والشك والوقف. ولكن لما كان هذا الرجل بقي بانيا اعتقاده على دليل موجب (١٠أ/ن) للعلم واعتقد ان تلك / الشبهة باطلة. كان اعتقاده علما لكونه مبينا على دليل موجب للعلم. وان كان لايهتدى الى جهة بطلان الشبهة وكيفية دلالة دليله على بطلان الشبهة فكذا هذا.

(١٤أ/ف) وكذا عند المعتزلة من وجد شرط صحة ايمانه / وحكم له بالايمان ثم اعترضت عليه بعد ذلك شبهة ولم يكن عنده من الجواب مايوجب دفعها لانعدام مرور هذه الشبهة على خاطره فيما مضى من الأزمنة ويحتاج الى التأمل فيها ليقف على وجه دفعها لم يبطل ايمانه في هذه المدة وان تعارضت الأدلة ولم يهتد الى كيفية وجه الدفع، ولكن لما اعتقد صحة دينه بانيا اعتقاده على دليل واعتقد بطلانها عن دليل يوجب بطلانها كان اعتقاده علما ينافي جميع اضداده ويتجلي له به المعلوم. فكذا هذا.

يحققه ان الجهل بتحديد العلم لاينافي ثبوت العلم عند وجود سببه كما في حق العامى. فكذا الجهل بكيفية دلالة الدليل لاينافي العلم عند تحقق دليله وسببه. وخبر الصادق سبب العلم وقد وقع له العلم به فجهله بوجه الدلالة لايخرجه من ان يكون علما يحققه ان المنظور اليه حال من يقع له العلم.

فإن رجلين لو سمع كل واحد منهما خبرا من عشرة او عشرين او اكثر جاءوا من اماكن متفرقة، في ازمنة مختلفة، فسكن قلب احدهما الى هذا الخبر ووقع عنده ان لاتواطؤ يتوهم من هؤلاء واضطرب قلب الاخر

---

(١) الادلة: ا د ف ق ، الرأى: ن (٢) بانيا: د ص ف ق، ثابتا: ن (١١) كان: ا د ف ق، فان: ن (١٥) له العلم: العلم له: ف (١٨) قلب: ا د ف ق، قول: ن

ووقع عنده انهم ربما سبق منهم التواطؤ كان الاول عالما والثاني لم يكن عالما فكذا فيما نحن فيه يعتبر حال هذا الذى ثبتت عنده المعجزة فان خطر بباله ان موجده ربما يكون سفيها يقيم الدليل على يدى الكذاب/ (١٤ب/ق) او غير تام القدرة، يجوز في حقه العجز عن التفرقة بين المحق والمبطل لم يكن هذا عالما بثبوت الرسالة. وكون خبره دليلا للعلم قبل التأمل في جواز السفه والعجز على من اوجد الدلالة المعجزة.

فأما من لم يخطر بباله هذا ولم يتردد قلبه واعتقد صدقه / فقد اعتقد (١٥ب/د) عن دليل فكان عالما. وخروج الاول عن كونه عالما لايوجب خروج هذا اذا سكن اليه واطمأن قلبه على صدق الاتي بها. وهذا لان الدليل ثابت في حق كل واحد منهما الا ان من اعترضت له الشبهة فوقع له الشك وهو مناف للعلم ولا يثبت العلم.

ومن لم يثبت له الشك المنافي للعلم كان العلم ثابتا. وكذا هذا في حق من اعتمد الدليل أنه ان لم يخطر بباله الشبهة المولدة للشك او اعترضت ولم يلتفت اليها فلم يحصل له الشك المنافي للعلم حصل له العلم. ولو خطرت بباله الشبهة المولّدة للشك ووقع له الشك انتفى العلم عنه لوجود ما يضادّه.

على ان هذا / من الجبّائى مناقضة ظاهرة. فانه قال في تحديد العلم انه (١٤ب/ف) اعتقاد الشيء على ما هو به عن ضرورة او دليل

---

(١) انهم: ا د ف ق، انه: من (٢) فان خطر... سفيها (سفها: ص)... حقه العجز: ا د ص ق ف ب،ـــ: ن. (٥) المحق: ا د ف ق، المحقق: ن (٧) فاما: د ص ف ق ن، واما: ا (١٠) فوقع: د ص ف ق ن، لوقع: ا ولا: د ف ق، فلا: ا ن (١٣) اعتمد: د ص ف ق ن، اعتقد: ا (١٣) المولدة: ا د ف ق، المؤكدة: ن (١٥) المولدة: ا د ف ق، المؤكدة: ن (١٧) على ان: ا د ص ف ق، فان: ن

وهذا اعتقاد الشيء عن دليل لان خبر المؤيد بالمعجزة دليل يوجب العلم. (١٠أ/أ) ومع ذلك لم يجعل هو هذا الاعتقاد علما. والله الموفق /.

واما عامة اهل السنة والجماعة من الفقهاء والمتكلمين فانهم يقولون ان هذا الرجل مامور بالايمان وقد آمن. اذ الايمان هو التصديق وقد وجِد منه التصديق فينال الثواب الموعود. اذ الثواب يُنال بفضل الله فيناله من وعد له به سواء لَحِقته المشقة او لم تلحقه.

وقولهم ان هٰذا التصديق ليس بايمان. لان ادخال النفس في الامان من ان يكون مكذوبا او مخدوعا او ملبسا عليه لم يوجد. هذا باطل.

لان الايمان في اللغة عبارة عن التصديق من غير ان يكون ماخوذا من الامان يقال آمن به وآمن له اي صدّقه فان واحدا من عرض (*) الناس لو اخبر بخبر محتمل في العقل لا وجوب له فيه ولا امتناع فصدقه من لاعهد له بالمخبر فيما مضى من الازمنة لم يمتنع احد من اهل اللغة ان يقول آمن له وان لم يعرف دليل صحته و لم يدخل نفسه في الامان بل (١٠ب/ن) يطلقون ذلك لوجود / نفس التصديق منه اياه يدل عليه.

انك تقول آمنت لفلان او آمنت به. ولو كان هذا ادخال النفس في الامان لكان لاتعلق لهذا الفعل بالمخبر بل تعلقه بنفس السامع. لانه ادخل نفسه (١٦أ/د) في الامان لاالمخبر فينبغي أن يقول آمنت نفسي، لاان يقول / آمنت / بفلان.

(١٥أ/ق) فاذا قيل آمنت به دل انه عبارة عن التصديق. فانه المتعلق بالمُخبر

(٥) الثواب: ف ق، الثواب الموعود: ن. بفضل: ا د ن، ق هامش: ف بوعد: ف هامش ق (٨) يكون مكذوبا: د ق ب ف ن، يكون: ا، يكذوبا: ص (١٣) يقول: ا د ف ق، يقولوا: ص ن (١٧) لا المخبر: ق ف د، لان المخبر: ب ن. فينبغي: د ف ق، ينبغي: ن

(*) عُرْض الناس اى احد الناس

إلا أنه يتعدى الى المفعول بدون حرف الصلة يقال صدقه. ولفظة الايمان تتعدى الى المفعول بالصلة وكم من فعل تُعديه العرب بالصِّلات وان كان يجوز في الاصل التعدية بدون الحرف. يقال شكرت لفلان ونصحت له واذا كان الامر كذلك بطل هذا الكلام.

والذى يدل على بطلانه على اصل الاشعرى ان عنده يخرج به عن الكفر ولا واسطة بين الكفر والايمان فلو لم يكن الايمان موجودا لما اندفع به الكفر. ثم هذا من الاشعري مناقضة ظاهرة / حيث اخرجه بهذا من الكفر (١٣ب/ص) وما ادخله في الايمان. وهذا منه اثبات المنزلة بين المنزلتين كما فعلت المعتزلة وهو يابي ذلك. ثم العجب منه انه يجعله بمنزلة فساق اهل الملة حيث قال يعذب بقدر ذنبه وهو تركه الاستدلال ثم عاقبة امره الجنة ولو عفى عنه وادخل الجنة ابتداء جاز. وهذا هو حكم الفُسّاق.

فان كان هو فاسقا لتركه النظر لماذا لم يحكم باسلامه / والكبيرة عندنا (١٥أ/ف) لاتنافي الاسلام. وان لم يكن فعله ايمانا لماذا لم يبق على الكفر وهو لاينتفى الا بوجود الايمان. فاثبات المنزلة بين المنزلتين من اين؟

ثم كما ان المعتزلة اخطئوا حيث اثبتوا الخلود في النيران لمن ليس بكافر. وكذا الاشعرى اخطأ حيث ادخل الجنة من ليس بمؤمن.

يحققه ان الثواب يُعرف بوعد الله تعالى والله تعالى ما وعد الجنة الا للمؤمنين. فبأى دليل يقول بدخول من ليس بمؤمن الجنة. ولو قال انا لا اقول بأنه مؤمن واقول انه كافر وهو يخلّد في النار. فيقال له كيف يكون كافرا وقد تبدل منه التكذيب بالتصديق. وانت تقول ان الايمان هو التصديق والكفر هو التكذيب.

(١) يقال صدقه: د،ـــ: ا ف ق ن (٩) يابى: ا د ف ق ن، ثاني: ص (١٣) ينتفي: ا د ف ق، ينتفع: ص ن (٢٠) تبدل: ا د ف ق، يبدل: ن

فان لم تجعل تصديقه إيمانا لأنه لم يدخل نفسه فى الأمان فلماذا جعلت تصديقه الثابت في الحقيقة تكذيبا؟ وهل هذا الا كجعل السكون حركة والسواد بياضا. وكل ذلك مستحيل متناقض. والله الموفق.

وهذا الكلام على اصول المعتزلة باطل ايضا. لان صاحب الكبيرة وجد (١٦ب/د) منه التصديق على وجه ادخل نفسه / في الامان وتحقق بحده وشرطه وهو مع هذا ليس بمؤمن. ومن توجهت عليه شبهة لم يتمكن من دفعها بعد. وهوّ في طلب وجه الدفع فلا امان له من انعدام الظفر بما يتمكن به من دفعها. ومالم يتمكن من ذلك لايظهر أن ما ذهب اليه من العقيدة صحيح. اذا لحق ما غلبت حُججُه واظهر اسباب التمويه في غيره واذا لم يظهر ذلك لم يعرف انه لم يكن مكذوبا فيما اخبر بصحة عقيدته (١٥ب/ق) / ومع هذا، اذا / كان في طلب دفعها ولم يضطرب في اعتقاده بقى (١٠ب/أ) مؤمنا. دل أن هذا الكلام فاسد. ولا استمرارا لمذهبهم، بل هى مذاهب متناقضة ينقض البعض البعض. والحمد لله الذى هدانا لدينه القويم وصراطه المستقيم. وما قالوا ان التصديق ينبغي ان يكون عن علم.

قلنا ومع هذا عند الاشعري بهذا التصديق يخرج عن الكفر ويستحق الثواب الموعود للمؤمنين ونحن لانروم الا هذا.

اذ غرضنا من هذا إثبات احكام الاسلام لااطلاق العبارة اذ لانفْع باطلاق التسمية مع انعدام الاحكام. ولاضرر بزوال التسمية مع بقاء احكام الاسلام. ثم نقول له كل عذر لك في اثبات الاحكام فهو / عذرنا في (١١أ/ن) اطلاق الاسم.

---

(٤) هذا: ف ق ن، هو: د (٧) وهو: ا ف ق ن، فهو : د (٩) حججه: د ص ف ق ن، حجته: ا. واذا: ا ف ق ن، اذا: د (١٢) لمذاهبهم: ف ق، لمذهبهم: ن (١٣) ١ـــ البعض: ا ف ق ن، بعضه: د (١٧) العبارة: ا د ف ق، العبادة: ص ن (٠) نفع: د ف ق، يقع: ا ن

يحققه ان الاستدلال وتحصيل العلم كانا / ليتوصل بهما الى التصديق الذى (١٤أ/ص) هو المقصود والمأمور به. فاذا وصل الى المقصود به واتى بما أمر به على وجهه كان معتبرا ولا عبرة لانعدام / ماثبت ذريعة له عند حصول (١٥ب/ف) المقصود بدونه. وكذا بهذا عند المعتزلة يخرج عن الكفر.

يحققه ان حالة طلب ما يتمكن به من دفع الشبهة كان مؤمنا وان انعدم العلم لثبوت المعارضة للحال لما ذكرنا. فكذا هذا.

وكل ما يعتمدون عليه هم هناك فهو معتمدنا هنا. فان كابروا او قالوا لما اعترضت الشبهة و لم يتمكن للحال من دفعها يكفر. وان كان في طلب دفعها. فقيل لهم قد اقررتم على انفسكم أوّلا ثم على كل رئيس من رؤسائكم ثانيا ثم على كل امام كان في الامة ثالثا بالكفر وبطلان الاعمال مرارا. اذ لايخلو احد من ذلك في عمره في الاحايين.

ثم نقول لهم ما من رئيس من رؤسائكم الا وقد اعترضت له شبهة لم يتمكن من دفعها وارتكب لا جلها محالا اكفره به جميع اهل نحلته فضلا عمن خالفهم فيكون كلهم كفارا.

ثم نقول لهم ليس من ضرورة انعدام العلم انعدام التصديق. فانا آمنا بالملائكة كلهم وكذا بالكتب والرسل ولانعرفهم بابدانهم. والمعاندون يعرفون ولا يصدقون على ما قال الله تعالى في علماء اهل الكتاب:

...يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَاءَهُمْ (١).

(٢) المأمور: د ف ق، والمأمور: ن. ١ـــ به: د ق،ـــ: ف ن. الى المقصود: ف ق ن،ـــ: د (٣) وجهه: ا ف ق ن، وجه: د (٧) عليه هم: د ف ق ن، هم عليه: ا. هنا: د ف ص ق ن، ههنا: ا (١٢) لهم: د ف ق،ـــ: ن (١٤) فيكون: د، فيكونون: ا ف ق ن (١٧) الله: د ف ق،ـــ: ان (١) البقرة ١٤٦

فدل ذلك على جواز انفكاك التصديق عن العلم من الجانبين جميعا ولهذا أبينا جعل الايمان معرفة كما جعله جهم بن صفوان والتلفيق بين كلامي عبد القاهر البغدادي من جملة متكلمي اهل الحديث يدل على انه كان يرى هذا الرأى ان المقلد مؤمن وليس بعالم فانه مال الى جعله مؤمنا ثم ابطل على الكعبي تحديده للعلم انه اعتقاد الشيء على ما هو به باعتقاد العامى حدوث العالم وثبوت الصانع انه اعتقاد الشيء / (١٦أ/ق) على ما هو به وليس بعلم. فكان مجموع هذين الكلامين دليلا انه كان يجعل المقلد مؤمنا وان لم يكن له علم بما اعتقده وبمن آمن به. والله الموفق.

ومنهم من قال: هو عالم لانه وان لم يكن عالما بدليل لكن لاشك ان الانسان لايترك دينه الذى هو اعز عنده من نفسه وماله واهله وولده الا بضرب دليل يبدو له.

اما من جهة هذا الذى دعاه الى الدين انه لايكذب او من جهة الدين لما يرى من محاسنه فيبنى اعتقاده عليه وهو يصلح في الجملة دليلا. وان كان خبر الواحد محتملا ولكنه لما بني اعتقاده عليه ولم يخطر بباله جواز كونه كاذبا وكان المعتقد كما اعتقد فأُنزل عالما.

ثم هذه المسألة في حق من كان نشأ في قطر من الاقطار او شاهق جبل من الجبال لم تبلغه الدعوة ولا علم بثبوت هذه الملة فشاهده مسلم فدعاه الى الدين وبين له ما يجب اعتقاده واخبر ان رسولا لنا بلغ هذا الدين

(٢) ابينا: ا د ف ق، بينا: ن (٣) كلامي (وكلاماه: وهو قوله: ان المقلد مؤمن وليس بعالم. والثاني ابطال تحديد الكعبي للعلم: ف ق (هامش)، كلام: ا (٥) الشيء: ا د ف ق، للشيء: ص ن (٦) باعتقاد العامي... هو به: ا د ف ق، ـــ: ن (٧) دليلا: ا د ف ق، دليلا على : ن (٨) وان لم يكن... عالم لانه: ا د ف ق ،ـــ: ص ن (١٥) كاذبا: ا د ف ق، كذبا: ن (٠) فانزل: د ق ن، انزل: ا ف (١٨) رسولا لنا: د ف ق، رسولنا: ا ن

عن الله تعالى ودعانا اليه/وقد ظهرت على يده المعجزات الناقضات للعادة (١٦أ/ف) فصدّقه هذا الانسان في جميع ذلك واعتقد الدين من غير/سابقة تأمل (١٤ب/ص) وتفكر. هذا هو الذى اختلفوا فيه.

فاما اهل دار الاسلام عوامهم وخواصهم نسوانهم وصبيانهم العاقلون اهل الامصار والرساتيق والقرى وسكان الصحارى والبرارى فكلهم مؤمنون مسلمون / عارفون بالله تعالى ووحدانيته وغير ذلك لن يخلو احد منهم (١١أ/أ) عن ضرب استدلال.

وان كان لايهتدى الى العبارة عن دليله ولايقدر على دفع الشبه المعترضة، حتى أن واحدا منهم متى عاين هولاً من الاهوال كرعد هايل وهبوب ريح عاصفة او ظلمة راكدة يسبح الله للحال ويصف الله تعالى بكمال القدرة ونفاذ المشيئة وتمام العلم والحكمة علما منه ان لا تعلق لهذه الافزاع الا بقدرته التامة ومشيئته النافذة وهو الذى خلق السموات بغير عمد ممدودة واطناب مشدودة وجعل فيها الا فلاك الدايرة/ والنجوم السائرة. (١١ب/ن) وخلق الارض وجعل فيها الجبال الراسية وشق فيها الانهار الجارية. على هذا جميع اهل الاسواق والنواحي والقرى والرساتيق والنسوان والعقلاء من الصبيان فلم يكن في هؤلاء بين مشايخنا خلاف ولا بيننا وبين الاشعري. وانما الخلاف فيهم بيننا وبين المعتزلة على ما مر والحمد لله على التوفيق والهداية.

(١) العاقلون: ا د ف ق، الغافلون: ن (٨) التنبه: ا ف ق ن، الشبهة: د (١٠) ١ـــ الله: ن، ـــ: ف ق علما: ا د ف ق، وعلما: ن (١٢) وخلق: ا د ق ن، خلق: د (١٨) والهداية: د ص ف ق ن،ـــ: ا

## الكلام في حدث العالم

ثم بعد الوقوف على ثبوت الحقائق وتمييز ما هو من اسباب المعارف مما (١٦أ/ق) ليس من اسباب المعارف يجب ان نصرف العناية / الى الابانة عن حدوث العالم باقسامه من اعراضه واجسامه. ولايمكن الوقوف على ذلك الا بعد معرفة ما ينطلق عليه اسم العالم ومعرفة اقسامه ومائية (*) كل قسم منه ومعرفة معنى الحدوث والقدم. فنقدم بيان ذلك كله لتسهل الابانة عما هو الغرض من الباب وهو معرفة حدث العالم فنقول وبالله التوفيق.

اما المراد من لفظة العالم عند المتكلمين فهو جميع ماسوى الله تعالى من الموجودات من الاعيان والاعراض سمى عالَما لكونه علَما على ثبوت صانع له حى سميع بصير عليم قدير خارج عن حكمه متعال عما فيه من سمات

الحدث وامارات النقصان غير مشابه لشيء من اقسامه ولا مماثل لجزء من اجزائه: لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ (١).

واما اقسامه، فعامة المتكلمين يزعمون انها اقسام ثلاثة: جواهر واجسام واعراض.

والشيخ ابو منصور الماتريدي رحمه الله تعالى لم يرض بهذه القسمة لما (١٩ب/د) فيها من عيب التداخل. فان الاجسام / هي الجواهر لانها مركبة منها. (١٥أ/ص) فاختار بان قال: العالم قسمان اعراض واعيان / نعنى بالاعراض

(٢) تمييز ما: ا د ف ق، تمييز ها: ن (٠) مما ليس من اسباب المعارف: ا د ف ق ـــ: ن (٦) القدم: ا د ف، العدم: ن (٩) سمي: د ص ف ق ن، ويسمى: ا (١٠) حكمه متعال: د ص ف ق ن، حكمه يعين عن حكم العالم لان العالم ينعدم فنعالى: ا (١١) مشابه: د ص ف ق ن، متشابه:ا (١٣) الجواهر: د ق ، جواهر: ف ن (١٧) قال: ا د ف ق،ـــ: ص ن (١) الشورى: ١١. (٠) مائية الشيء هستيته: ف ق (في الهامش) (١٧) نعنى: ف ق، يعنى: ن

ما يستحيل قيامه بنفسه. وبالاعيان ما يقوم بنفسه ونعنى بقولنا ما يقوم بنفسه أنه يصح وجوده من غير محل يقوم به. (١٦ب/ف)

لا ماسبق اليه وهم الاشعري ان القائم بنفسه ما يستغنى في وجوده عن غيره. ولهذا انكر كون الجواهر قائمة بنفسها. وقال لا قائم بالنفس الا الله تعالى. واذا كان مرادنا من هذه اللفظة ما ذكرنا. فلا معنى لانكاره لان كل جوهر متركبا كان او غير متركب، يصح وجوده في غير محل يقوم به. ولهذا قام جميع العالم لا في محل.

خلافا لما يقوله محمد بن عيسى الملقب بالبرغوث ان ذلك لايجوز. ولهذا زعم أن ليس يجوز ان يخلق الله تعالى أقل من جزءين ليكون احدهما مكانا للاخر وهذا مع ما فيه من تعجيزه اللهَ فاسد.

اذ لو كان احدهما مكانا للاخر ولم يكن الآخر مكانا له فهذا الذى هو المكان موجود لا في مكان. وهذا عين ما اباه. ولو كان كل واحد منهما مكانا للاخر لكان كل واحد منهما متمكنا فيما هو متمكن فيه ومكانا لما هو مكانه وهو محال. والله الموفق.

واذا عرف ما هو المراد بهذه اللفظة ظهرت صحته حجة وعُلم به امتياز العرض من العين. اذ العين ما يصح وجوده لا في / محل. والعرض (١١ب/أ) يستحيل وجوده لا في محل اذ يعرف ببديهة العقل استحالة وجود حركة لا بمتحرك غير قائمة به. وكذا في السواد والبياض وكل / عرض. (١٧أ/ق)

(٧) محمد بن: اد ف ق،ــــ: ص ن. بالبرغوث: ف ق، ببرغوث: د ن (٨) زعم ان: د ف ق، زعم انه: ن (٩) من: ا د ف ق،ــــ: ص ن. (٩) تعجيز: ا د ن، تعجيزه: ف ق. (١٠) له: ا د ف ق،ــــ: ص ن (١٢) للاخر: د ص ف ق ن، لاخر: ا (٠) كان: د ف ق،ــــ: ن.٠وكانا: د ف ق، مكان: ن (١٣) حجة: ف ق،ــــ: د ن (١٥) اـــ لافي: ا د ص ف ق، الا في : ن (١٦) وجوده: د ف ن،ــــ: ق

وكثير من المعتزلة وابن الروندى اضطروا الى ركوب هذا المحال وتجويز عرض حادث لا في محل أداهم اليه اصولهم الفاسدة. وما ادى الى المحال محال. نبين. ذلك عند انتهائنا الى تلك المسائل ان شاء الله تعالى.

ثم بعد ثبوت هذه القسمة الاولية نقول تنقسم الاعيان الى غير المتركبة وهى المسماة فى عرف المتكلمين جواهر، والمتركبة وهى المسماة في عرفهم اجساما. وبهذا تعرف ان كل جسم جوهر واذا عرف هذا التقسيم الجامع لجميع اجزاء المقسوم نشتغل ببيان تحديد كل قسم من هذه
(١٢أ/ن) الاقسام. اما الجوهر فهو في اللغة / عبارة عن الاصل يقال لفلان جوهر
(١٨ب/د) شريف اي اصل شريف وهذا ثوب جوهرى اي جيد الاصل. / واما حده فهو انه القائم بالذات القابل للمتضادات هذا هو حده المتد اول بين المتكلمين والمنطقيين. ومعنى قولهم القابل للمتضادات انه يصح قبوله المتضادات على البدل. فانه اذا كان السواد قائما به وكان قابلا له للحال صح قبوله لضده على البدل من السواد. وكذا هذا في جميع المتضادات.

وابو الحسن الاشعرى ذكر هذا التحديد بهذه العبارة وهذا منه نقض
(١٥ب/ص) لاصله من وجهين: احدهما انه كان يقول لاقائم بالذات / الا الله تعالى وقد وصف الجوهر بانه القائم بالذات.

والاخر ان من اصله ان الحد ينبغي ان يكون مستقلا بصفة واحدة وهو
(١٧أ/ف) يابي تركيب الحد من الوصفين فصاعدا / ويزعم ان الحد هو الابانة عن حقيقة المحدود. والشيء الواحد لن تكون له الا حقيقة واحدة

(١) الروندي: ا ص د ف ق، الراوندي: ن (٧) نشتغل: ا د ف ق، يستعمل: ص، يستغل: ن (٨) الاصل يقال لفلان جوهر: د ص ف ق ن،ـــ: ا (٩) وهذا: تكرر في: ن (١٠) حده: ا د ف ق، الحد: ن (١١) قبوله: د ف ق، قبول: ن (١٨) لن: ا د ف ق ن، ان: ص

وغيره من المتكلمين والفلاسفة لايبالون من تركيب الحد من الوصفين فصاعدا. ويقولون الغرض منه التمييز بين المحدود بجميع اجزائه وبين غيره مما ليس هو ولاجزاً منه من غيره. فلا يبالى بعد جصول الغرض من كونه متركبا من وصفين وزيادة.

ثم هو مع هذا الاصل ذكرَ الحد المتركب. ولو اكتفى بقوله القابل للمتضادات لكان كافيا ولم ينتقض شيء من اصوله وظهرت صحته بالامتحان بالطرد والعكس. ولعله قال هذا على طريق المساهلة.

وقد قيل في حده انه الجزء الذى لايقبل التجزئة فعلا ولا وهما.

وقيل هو ما يقبل من كل جنس من الاعراض عرضا واحدا.

وقيل هو ما يشغل الحيز. وقيل هو حادث يستغنى عن محل.

واكثر هذه الحدود لاتستمر على اصول اهل البدع لو اشتغلنا بالابانة عن ذلك لطال الكتاب وخرج عن الغرض المقصود به.

واما الجسم فعند هشام بن الحكم / هو الموجود. اذ لا موجود عنده (١٧ب/ق)
في الشاهد والغايب الا الجسم. وروى عنه انه قال إن الجسم هو القائم بالذات. ولهذا زعم أن الله تعالى جسم لما انه موجود على الحد الاول. ولما انه قائم بالذات على الحد الثاني

وتبعته الكرامية في الحد الثاني وزعمت ان الله تعالى جسم لانه قائم بالذات وربما يقولون ان الجسم ما امكن منه الفعل. والله تعالى امكن منه الفعل فكان جسما: تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً

(١١) الحدود: د ص ف ق ن، الاصول: ا (١٥) لما: ا د ف ق، أما: ص ن ولما: أ ف ق، وأما: ص ن. (١٩) عن ذلك... كبيراً ف ق، عما يقول الظالمون علواً كبيراً ن.

(١٩أ/د) ونبين بطلان هذا كله إذا انتهينا الى الكلام في ابطال قول المجسمة ان شاء الله تعالى/.

واما الجسم فعلى راى الحسّاب هو ماله الابعاد الثلاثة ويعنون بالابعاد الثلاثة الطول والعرض والعُمْق وهم يسمُّون الجوهر الواحد الذى لايتجزأ فعلاً نقطةً ويقولون انه اذا تركب باخر مثله حدث هناك طول ويسمونه خطّا. ويقولون في تحديده الخط هو المجتمع طولا فقط. ثم اذا تركب من الجانب الاخر يسمى سطحا. ويقولون السطح ماله طول وعرض. ثم اذا قيل تركيبا اخر من الجانب الاسفل او من الجانب الاعلى فحصل له عمق وسمك الآن يسمى جسماً.

(٢٠أ/أ) ويقولون لايحصل الجسم باقل من ثمانية اجزاء كل جزء / نقطة. وساعدهم اوائل اصحابنا والمعتزلة بأسرهم على هذا وقالوا الجسم ماله طول وعرض وعمق.

(١٧أ/ص) والشيخ ابو منصور / الماتريدي رحمه الله تعالى / ذكر هذا الحد لا
(١٧ب/ق) كالمتشبث به بل كالمساهل الملقى زمام كلامه الى خصمه ليقوده الى مرامه ثقة منه لضعفه وعجزه عن مقاومته في محل النزاع او الجدال.

وقال ان كان الجسم في الشاهد اسم ذى الجهات او اسم محتمل النهايات
(١٢ب/ن) او اسم / ذى الابعاد الثلاثة فغير جائز القول به في الله سبحانه وتعالى. وربما يشير في اثناء كلامه الى معنى التاليف وذلك لان من دأبه انه لايشتغل بتعريف حقيقة شيء ما اذا لم يكن به الى ذلك حاجة في امر دينه.

---

(٤) يقولون: ا د ف ق، يقول: ص ن. تركب: ا د ف ق، ركب: ن (٥) تحديد : ا د ن، تحديده : ف ق (٥) فقط ثم: ا ف ق د، فقد تم : ص ن (٨) الان: ا د ف ق، لان: ص ن (١٠) الماتريدى : ـــ ن (١٢) لا: ا د ف ق ن، ـــ: ص (١٣) لضعفه: ا ف ق، بضعفه: د ص ن (١٤) مقاومته: ا ف ق ن، معارضته: د (١٧) لان من: ا د ص ف ق، لامن : ن. بتعريف: د ف (هامش) ن، بتعرف: ف ق

وهذا من هذا القبيل.

فان الجسم لابد انه اسم لما له تركب فبعد ذلك لافرق في استحالته على الله تعالى بين ان يكون اسما لمطلق التركب ام لتركب مخصوص يحصل به الأبعاد الثلاثة.

فاما الأشعري فانه اشتغل بالبحث عن ذلك فزعم انه لايصلح ان يكون اسما لما له التركب من الاوجه الثلاثه التى يحصل بها الطول والعرض والعمق لا محالة.

وهذا لانه لو كان اسما لمجموع الاوجه الثلاثة من التركب لكان الوصف منا بالتفضيل لاحد الجسمين على الاخر بقولنا / هذا أجسم من ذلك (١٨أ/ق) واقعا على زيادة اجزاء هذا في الطول والعرض والعمق جميعا على ذلك.

ولن يجوز اطلاق هذا التفضيل على ذلك عند وجود مادة تركب من جهة بعد من الابعاد الثلاثة. اذ التفضيل يوجب زيادة من الجنس الذى يدل عليه مطلق اللفظ بدون صيغة التفضيل. واذا لم يكن كذلك بل استعمل اهل اللغة لفظة التفضيل عند وجود زيادة في أحد هذه الابعاد الثلاثة / دون الباقيين منها دل ان اللفظ ما وضع اسما الا لما له مطلق (١٩ب/د) التركب ولا حاجة الى ثبوت التركب من الاوجه الثلاثة كلها الاستحقاق اطلاق هذا الاسم عليه.

ثم بعد ثبوت هذا المعنى زعم بعض اصحابه ان الجسم اسم للمؤلّف

(٢) انه: ف ق ن، ــ: د. تركب: ا ف ق ن، التركيب: د (٣) بين: د ف ن، من: ق (٣) التركب.. لتركب: ا د ف ق، التركيب .. لتركيب: ص ن (٥) فزعم: ا ف ق ن، وزعم: د (٩) بالتفضيل: ا د ف ق، بالتفصيل: ص ن (١١) ذلك: د ف ن، ذاك: ق، واقعا: د ق، واقفا: ف ن (١٢) التفضيل: د ف ق، التفصيل: ص ن (١٥) الباقيين: د ف ق، الباقين: ن. منها: ف ق، منهما: د ن (١٦) التركب... التركب: د ف ق، التركيب... التركيب: ص ن

ولم يرض المحققون بهذه العبارة فانها بصيغتها موضوعة في اللغة على وجه يدل على ان له مؤلفا يقال الفه فهو مؤلف وذلك مؤلف وليس في لفظة الجسم ما يدل على انه له مجسما بل الدلالة على ان له مجسّما عقلية لا لغوية.

والدلالة على ان للمؤلّف مؤلّفا لغوية فلم يصلح تحديد الجسم بانه مؤلف او مركب او مجموع.

فحدده الاشعرى بانه المجتمع. وربما قيل المؤتلف او المتركب لان هذه (١٨أ/ف) الالفاظ لاتدل بصيغتها من حيث اللغة على ان للمسمى به جامعا او مؤلّفا او مركِبا / كما ان لفظة الجسم لا تدل من حيث اللغة على ان له مجسّما.

فأورد على اصحابه ان الجوهر اذا تركب بجوهر قام بكل واحد منها تركب واجتماع وائتلاف على حدة. لان العرض الواحد لايقوم بمحلين.

ومن جوز ذلك من متاخرى المعتزلة فقد ارتكب محالا على ما نبين (١٦ب/ص) بعد هذا / ان شاء الله تعالى.

واذا كان قام بكل جوهر إئتلاف كان كل جوهر في نفسه مؤتلفا وهما جوهران فكانا مؤتلفين فينبغي ان يكونا جسمين ويكون كل جوهر على حياله جسما فاذن جوهر واحد كان جسما وانتم تَأْبَوْنَ هذا.

فتفرق اصحابه في ذلك: فمنهم من التزم هذا وقال نعم كل جوهر جسم ولكن بشريطة قيام التألف به اذ هو اسم للمتألف وليس من شرطه كثرة الاجزاء اذ هو ليس باسم للمتكثر. وعند الانفكاك عن صاحبه لايسمى جسما لا لانفراده بل لتعريه عن صفة الائتلاف القائمة به.

(٤) فلم يصلح: ا ف ق ، فلا يصلح: د، فلم يصح: ن (٥) مركب: ا ف ق ن، متركب: د (٥) او: ا د ف ق،ـــ: ن (٩) فأورد: ا د ص ف ق، فلورد: ن (١٥) فاذن: ا د ف ق، فاذ: ص ن (١٧) التألف: ف ق، التأليف: د ن (١٧) باسم: ا ف ق ن، ــ: د (١٩أ) لا لانفراده: د ف ق، لا لانفراد: ص ن، لانفراده: ا

ومنهم من قال ان كل جوهر وان قام به الائتلاف لايسمى جسما بل المؤتلفان بمجموعهما جسم واحد ولم يرض في تحديد الجسم القول بانه المؤتلف بل قال الجسم هو المؤتلفان فصاعداً. واذا عرف هذا عرف ان المتركبة من اجزاء العالم ما هو جسم لما فيه من الجواهر المتركبة بحيث لاتحصى كثرة. والله الموفق.

واما العرض فهو في موضوع / اللغة اسم لما لادوام له ولا ثبات / يقال (١٢ب/أ) عرض لفلان مُهِمٌّ، وفلان في عارض شغلٍ او مرض ولهذا سمي السحاب (١٨ب/ق) عارضا على ما قال الله تعالى خبرا عن قوم عاد قالوا: هَذَا عَارِضٌ مُمْطِرُنَا(١) (٢٠أ/د) وهو في عرف / المتكلمين اسم للصفات الثابتة للمحدثات زائدة (١٢أ/ن) على ذواتها كالالوان والاكوان والطعوم والروائح / واشباه ذلك.

واختلفت عبارات المتكلمين في تحديده.

فقال بعضهم العرض ما يستحيل بقاؤه.

وقيل ما يوجد بالجوهر.

وقيل ما يقوم بالجوهر.

وقيل ما لايبقي زمانين.

وقيل هو ما يستحيل وجوده الا بين عدمين.

وذكر الاشعري في بعض كتبه انه ما يعترض على غيره ويبطل من غير بطلان محله وهو حد صحيح غير انه ناقض اصله حيث جعله مركبا من وصفين.

(٢) المؤتلفان. بمجموعهما: ا د ف ق، المؤتلفات بمجموعها: ن (٣) المؤتلفان: ا د ف ق، المؤتلفات: ن (٣) ٢ـــ عرف: د ف ق، ـــ: ن. المتركبة: د ف،ـــ: ا ق ن (٨) قالوا: ا،ـــ: د ص ف ق ن (٩) زائدة: ا ف ق ن، الزائدة: د (١١) واختلفت: ا د ف ق، فاختلفت: ص ن، (١٧) انه: ا د ف ق،ـــ: ن. يعترض: د ف ق ن، يعرض: ا (١) الاحقاف، ٢٤

وقيل انه ما لايستغنى في وجوده عن محل غير انه ان اراد بالوجود الحدوث فهو صحيح. وان اراد به مطلق الوجود فهو منتقض بصفات الله تعالى فلا يستقيم إلا على أصول المعتزلة لانكارهم صفات الله تعالى.

ثم فى هذه الاقسام التى بيناها اختلاف بين المتكلمين.

(١٨ ب/ف) فانكر هشام بن الحكم والنظام / وكثير من الاوائل والحسّاب وجود ما سميناه جوهرا وهو الجزء الذى لايتجزأ. وزعموا ان الجزء وان قلّ فهو يتجزأ الى ما لانهاية له وهذا يؤدى الى ان الخردلة لاتكون اصغر من الجبل ولايكون الجبل اكبر منها اذ ما لانهاية لأجزائه لايكون اكبر مما لانهاية لأجزائه.

اذ الكبر في الاجسام يراد به كثرة الأجزاء وزياد اجزاء احدهما على الاخر وما لانهاية له لايكون ازيد مما لانهاية له. والقول بان الجبل ليس (١٧ أ/ص) باعظم من الخردلة انكار المشاهدة/. فان قالوا إن معلومات الله تعالى اكثر من مقدوراته لما أن ذاته معلوم له وليس بمقدور له وان كان لانهاية لمعلوماته ولا لمقدوراته فثبت بهذا جواز كون ما لانهاية له اكثر مما لانهاية له.

قلنا هذا محال لما بينا والمحال لايصحّح بالنظائر.

ثم قيل لهم ما وجد من معلومات الله تعالى ومقدوراته محصورة ومعلوماته اكثر. فاماما لم يوجد من معلوماته ومقدوراته فلا نهاية لهما. ولايقال فيهما ان احداهما اكثر من الاخرى. فما اثبتنا فيه التزايد والكثرة فهو محصور متناه. وما لاتناهى له لم تثبت فيه الكثرة فبطلت المعارضة.

---

(٢) ا ـــ فهو: ص ن ق ف د. وهو: ١ (٣) اصول: ا ف ق ن، اصل: د (١٠) به: د ف ن، بها: ق (١٠) وما: ا ف ق ن، فما: د (١٣) وان: ا ف ق ن، و: د (١٣) جواز: د ص ق ف ن ـــ: د. له: د ق ف ص ن، ـــ: ا (١٦) لهم: ف ق، له: د ن (١٨) وما: د ص ف ن ق، واما: (١٩) فبطلت: ا د ف ق، فيطلب فيه: ن ص ب

ويقال لهم من الذى خلق الاجتماع في اجزاء هذا الجسم المعين فلابد من

[redacted]

نهى عنه كالاب / مع الابن وعرف بهذا ايضا ان بين / مدلوليهما من (١١٢أ/د) الحسن والقبح تضاد. (١٢٢ب/ب)

ثم نقول بان الكلام في الشاهد قد ثبت باعتبار الاصطلاح ثم لو ان رجلا اصطلح مع غلمانه انى اذا قلت زيد كان هذا امرا بالصوم / لبشير بالنهار (١٩٧أ/أ) وامرا بالفطر له بالليل ونهيا له عن الخروج من الدار واخبارا بدخول الامير البلدة / وامرا لسالم بالفطر بالنهار ونهيا لبزيع عن ركوب الفرس (١٣٨ب/س) وامرا بلزوم البيت واستخبارا من مبارك عن ولادة الجارية.

ثم قال هذا الرجل زيد. فُهم منه هذه الاشياء وكان امرا ونهيا وخبرا واستخبارا على التفصيل الذي بينا ولم يكن ذلك مستحيلا. فاذا قامت الدلالة على ثبوت كلام الله تعالى على هذا الوجه كان ذلك ثابتا حقيقة واندفع ماظنه الخصم شبهة. والله الموفق.

فيكون كلام الله تعالى على هذا الوجه امرا بما امر به في حق من امر/ (١٠٢أ/ق) به في الوقت / الذى امر به ونهيا عما نهى عنه على هذا التفصيل واخبارا (٧٢ب/ن) عما أخبر واستخبارا على الوجه الذي يليق به فيظهر ذلك بهذه الصيغات النطقية والعبارات الدالة.

ثم ان المعتزلة ناقضوا حيث جعلوا هذا محالا اعتبارا بالعلم والقدرة ثم يقولون ان الله تعالى عالم بعين ما هو به قادر وهو ذاته تعالى

(١) بهذا: د ف، ـــ: ا جـ س ق ن، (٣) بان: د ف ق ن، ان: س (٤) زيد: ا د س ف ق، زيدا: جـ ن (٠) لبشير: د ف ق، ليشير: ب ج، لبشر: س، لنسير: ن (٦) لسالم: د س ف ق، لسائل: ج، لصائم؛ن (٦) لبزيع: د س ف ق، له: ن (٨) وكان: ف ق ن، فكان: د س (٩) على: جـ د ف ق، عن : ا س (١٢) فيكون: ا د س ف ق ن، ويكون: ج. على هذا الوجه: د ف، ـــ: ا ب ج س ق ن، (١٤) فيظهر: س، يظهر: جـ ف ن، فظهر: ا د ق (١٦) ثم ان: ا د س ف ق ن، وان: ج (١٧)به قادر: أس ف ن، قادر: جـ ق، به قادر به: د

وان كان هذا في الشاهد محالا. وابوا علينا هذا في الامر والنهى وان كان هذا في الشاهد ممكنا بل واجبا وهذا هو غاية الحيرة والجهل بالحقائق. وبالله العصمة.

واما حل الشبهة الثالثة وهي القول باستحالة الامر والنهي في الازل مع انعدام المكلفين استدلالا بالشاهد على ما قرروا، فهو ان يقال لهم قد علمتم معاشر المعتزلة أن التشنيع على الخصوم بشيء يرى المشنع عين ذلك الشيء حكمة وصوابا خارج عن عادات العقلاء وهو يعد افحش مناقضة واشد انقطاع وانتم في هذا السؤال وأثارة هذه الشبهة سالكون هذا المسلك لازمون هذه الطريقة.

(١٠٤أ/ج) وبيان هذا ان عندكم كان المنزل على النبي / صلى الله عليه وسلم خطابا
(١٢٩أ/س) لمن يوجد من اهل العقل الي قيام الساعة / عند البلوغ وان كانوا معدومين حال نزول الخطاب ولم يعد ذلك سفها ولا خروجا عن الحكمة استدلالا بالشاهد. فكذا ما قلنا ومن لم يجعل مَن وجد بعد ذلك العصر مخاطبا
(١١٢ب/د) بذلك الخطاب مع انقطاع الوحي ابطل الشرائع / واخرج كل الخليقة
(١٢٣أ/ب) / بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم عن لوازم الامر والنهى وأفلتهم عن ربقة الخطاب والقول به كفر صراح.

ثم يقال لهم ان كان هذا هكذا في الشاهد فلِم ينبغي ان يكون في الغائب هكذا. فلا بد من اثبات التسوية بين الشاهد والغائب ليمكن الاستدلال وتعدية الحكم الى الغائب أليس ان كل فاعل في الشاهد جسم وهو لحم ودم وعظم وعصب ولايلزم مثله فى الغائب.

---

(٢) بل: ا جـ د س ف ق، ـبـ: ن (٤) وهي: د ف ق ن، ــ: س (٦) عين: ا ب ج د س ف ق، غير: ن (٧) افحش: د ف ق ن، فحش : س (٨) اثارة: ا د س ف ق ن، اثار: جـ (١٣) من: ج لمن: ا د س ف ق ن، (١١) قيام الساعة: ا جـ د س ف ق ، يوم القيامة: ن (١٧) يقال: جـ د س ف ق ن، يقول: ا. هذا: س ق د ف، ــ: ن. ينبغي: جـ د س ف ق، ينبغ: ب ن

فكذا فيما نحن فيه ثم نكشف عن المعنى.

فنقول الاصل ان وجود المحدث هو الذي يتعلق بالعلل والحكم لاوجود القديم اذ المحدث لم يكن ثم كان بتكوين غيره اياه فيتفحص عن الحكمة التى لاجلها احدثه الصانع واوجده. فاما ما كان لاابتداء لوجوده وهو واجب الوجود / لذاته لم يكن وجوده متعلقا بمعنى وراء ذاته الذي (٩٧ب/ف) هو واجب الوجود / . اليس ان من قال لاحكمة في وجود صانع العالم (١٠٢ب/ق) سابقا على العالم سبقا لانهاية له يستحمق له وينسب الى الغباوة والجهل لما مر من العلة فكذا هذا ثم نقرر هذا الكلام.

فنقول بان كلام واحد منا في الشاهد محدث يحصل باكتساب المتكلم فيطلب لوجوده جهة الحكمة. فان كان المخاطب حاضرا موجودا حصلت له العاقبة الحميدة فصار حكمة وان كان معدوما او غائبا لم يتعلق به العاقبة الحميدة / فكان سفها. فاما كلام الله تعالى فهو ازلى واجب (١٢٩ب/س) الوجود فلا يطلب لثبوته في الازل حكمة كما في حق الذات. وهذا هو حل الشبهة الخامسة اعنى قولهم ان التكلم في الخلوة مع نفسه لن يكون الا للتذكر او لدفع الوحشة والتكلم بدون ذلك سفه ان كان هذا هكذا في حق من احدث كلامه. فاما في حق من كان كلامه ازليا غير محدث وغير داخل تحت القدرة فلا. وانما يستقيم هذان الكلامان ان لوكان كلامه محدثا

---

(٣) فيتفحص: ا د سف ق ن، فتنحفض: ج. احدثه: ج ف ق، احدثها: ا د س ن، اوجده: ا جـ س ف ق ن، احدثها: د (٦) صانع: ا ب جـ د س ف ق، الصانع: ن (٨) الغباوة: جـ د س ف ق ن، الضاد: ا. مر: ا جـ د س ف ق، ـــ: ب ن (٨) ثم: ا ب جـ د س ف ق، ثم اذ: ن. نقرر: ب د س ف ق، تقرر: ن (١٠) فيطلب: فطلب: س (١٢) الحميدة: ا جـ س ف ق ن، المحمودة: د (١٤) التكلم: ا ب ف ق ن، المتكلم: جـ د س (١٥) للتذكر: ا ب ص ق ن، لتذكر: د ف، التذكر: ج (١٥) ان كان هذا: د س ق، وان كان: ب ن، ان كن: ف (١٧) هذان: هذا: س

(١٠٤ب/حـ) وكان احدثه قبل حدوث المخاطبين بازمنة كثيرة فيتوجه / حينئذ هذا (١٧٣أ/ن) الالزام فيكون هذان الكلامان في الحقيقة / متوجهين على المعتزلة حيث زعموا انه تعالى احدث كلامه في عصر النبي صلى الله عليه وسلم خطابا لمن في عصرنا ولمن يوجد الى قيام الساعة فاما علينا فلا.

وجواب آخر ان ماخلا عن العاقبة الحميدة فهو سفه وما لم يخل عنها فهو ليس بسفه هذا هو الفصل بين السفه والحكمة عندنا.

ثم الكلام المحدث عرض مستحيل البقاء فاذا وجد به الخطاب في حال عدم المخاطب او غيبته ينعدم لاستحالة بقائه ولايبقى الى وقت وجود المخاطب لتتعلق به العاقبة الحميدة، بل خلا عنها فكان سفها.

فاما كلام الله تعالى فهو ازلي وكل ازلي مستحيل العدم على ما قررنا فيبقى الى وقت وجود المخاطبين فلم يخل عن العاقبة الحميدة فلم يكن سفها.

ولهذا لم يكن الخطاب المنزل على النبي صلي الله عليه وسلم سفها وان كان خطابا لمن يوجد الى قيام الساعة لبقائه الى قيام الساعة وهذا الالزام على القائلين منهم ببقاء ذلك الكلام.

(١٣٠أ/س) /فاما المنكرون لبقائه فلا خطاب لهم اليوم عندهم ولا امر ولا نهي فصاروا قائلين بتعطيل الشرائع وقد بينا فساد ذلك بحمد الله تعالى غير مرة.

(٦) هذا : د س ف ق، وهذا: ن (٧) عرض: ا ـــ، جـ د س ف ق ن، البقاء: ا جـ س ف ق ن، الخطاب: د (٨) ينعدم : ا د س ف ق ن، فيعدم: ج (٩) الحميدة: د س ف ق ن، ـــ: ا ج (١٠) وكل: ا جـ د س ف ق ، فكل: ن (١٤) لمن : ا جـ د س ف ق، لم: ب ن (١٦) لهم: د س ف ق، ـــ: ب ج ن

وتبين بالوقوف على هذه الجملة وهاء هذه الشبهة وعدول المعتزلة عند تمسكهم بها عن مراعاة شرائط / صحة الاستدلال بالشاهد على الغائب. (١٠٣أ/ق) والله ولي التوفيق.

واما حل الشبهة الرابعة: وهي ان الاخبار في الازل عن عصيان ادم عليه السلام بقوله تعالى وَعَصَىٰٓ ءَادَمُ رَبَّهُۥ فَغَوَىٰ (١)، وعن قول ابراهيم عليه السلام بقوله: وَإِذْ قَالَ إِبْرَٰهِيمُ رَبِّ ٱجْعَلْ هَٰذَا ٱلْبَلَدَ ءَامِنًا (٢)،/ وعن القاء (٩٨أ/ف) موسي عليه السلام العصى بقوله تعالى: فَأَلْقَىٰ مُوسَىٰ عَصَاهُ. واراءته فرعون الاية بقوله تعالى: فَأَرَىٰهُ ٱلْءَايَةَ ٱلْكُبْرَىٰ (٤) وعن وجود افعال كثيرة من فرعون بقوله تعالى: فَكَذَّبَ وَعَصَىٰ ثُمَّ أَدْبَرَ يَسْعَىٰ فَحَشَرَ فَنَادَىٰ فَقَالَ أَنَا۠ رَبُّكُمُ ٱلْأَعْلَىٰ (٥)

في نظائر لها كثيرة. قيل وجود هذه الافعال يكون كذبا. إذ كل ذلك اخبار عن الماضي وهذه الافعال قبل وجودها ما كانت ماضية. والكذب على الله تعالى محال.

فهو ان يقال: أ ليس ان المروي على طريق الاستفاضة ثابت عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال: في اشراط الساعة منعت العراق قفيزها ودرهمها ومنعت االشام اردبها ولم يوجد بعد. وقال النبي صلى الله عليه وسلم هذا القول قبل هذا بقريب من خمسمائة سنة أكاذب هو / صلى (١٢٤أ/ب) الله عليه وسلم ام / صادق ؟ فان قال هو صادق فقد ابطل احتجاجه (١٠٥أ/ج) ووقع فيما عاب. وان قال: فهو كاذب فقد كفر. وان قال هو صادق لان ثبوت ذلك فقد تقرر في علمه كما يتقرر ثبوت ما وقع.

(١) الجملة: ا جـ س ف ق ن، الجهة: د. هذه: جـ د س ف ق ن، بهذه: ا. مراعاة: مراعات: س (٣) ولي التوفيق: جـ ن، الموفق: د س ف ق (٥) ١ طه ١٢١ (٦) ٢ـــ ابراهيم ٣٥ (٧) (٤) الشعراء، ٤٥ النازعات ٢٠ (٩) ٥ـــ النازعات: ٢١ـــ٢٤ (١١) قيل: جـ س ف ق، وقيل: ن (١٦) درهمها : د س ف ق ن، درهما: د (،) النبي: د فقط (١٧) بقريب: ا جـ د س ف ق، تقريبا: ن (١٩) فهو: د س ف، هو: ن ق، فقد: د ف، قد: ا س ن ق

فلذا قال ما منعت قيل فاقبل منا هذا العذر.

(١١٣ب/د) ثم يقال له أ ليس ان الكذب كما يتحقق / في الاخبار عن الماضي بان كان اخبارا عن المخبر لا على ما هو به يتحقق في المستقبل ايضا اذا كان اخبارا عن المخبر لا على ما هو به خصوصا على اصلكمْ حتى نسبتم القائلين (١٣٠ب/س) بجواز عفو الله تعالى عمن مات من اصحاب الكبائر قبل التوبة / الى القول بتكذيب الله تعالى فلا بد من بلى.

فيقال أ ليس ان الله تعالى قال: قُلْ لِلْمُخَلَّفِينَ مِنَ الْأَعْرَابِ سَتُدْعَوْنَ إِلَى قَوْمٍ أُولِي بَأْسٍ شَدِيدٍ تُقَاتِلُونَهُمْ أَوْ يُسْلِمُونَ (٢) فلا بد من بلى قيل أ ليس ان هذا قد مضى لان من المخلفين من الاعراب قد انقرضوا فلو كان الدعاء لهم لم يوجد حال حياتهم وانقرضوا قبل الدعاء. كان هذا اخبارا عن المخبر لاعلى ما هو به يدل عليه ان بعض اهل التأويل قال المراد من الاية دعاؤهم الى قتال بني حنيفة. وقال بعضهم المراد منه دعاؤهم الى قتال اهل فارس. وقد دعوا الى كل واحدمنهما ومضى ذلك.

(٧٣ب/ن) وكذا قوله تعالى/لَتَدْخُلُنَّ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ (٣) قد مضى وكذا قوله تعالى (١٠٣ب/ق) /: وَهُمْ مِنْ بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ (٤) قد مضى كل ذلك ولا وجود بشيء من ذلك فى المستقبل بعد مُضِيِ هذه الحوادث. فان قالوا: نعم. كل ذلك قد مضى قيل اكذب هذه الايات ام لا. فان قالوا لا، ابطلوا دليلهم وان قالوا نعم، كفروا.

ثم الجواب البرهاني ان يقال إن اخبار الله تعالى اخبار عن المخبَرات باحوالها

---

(١) فلذا: ا ب جـ ق ن، فلذلك: ف، فكذا: د س . ما منعت: د س، منعت: ب ج ف ق ن (٠) منا: مناهيا: ج (٦—٨) الله تعالى ... قيل اليس ان: ا جـ د س ف ق ، — : ن (٨) ٢— الفتح ١٦ (٩) فلو: ولو: س (١٤) ٣— الفتح ٢٧. قد: ا ف ن، وقد: د جـ س ق (١٥) قد: ا جـ س ف ق ن، وقد: د (٠) ٤— الروم ٣ (١٦) بشيء: ا ج د ف، لشي: س ق ن

على اوصافها فاذا لم يوجد مخبَره وجب علينا القول بانه خبر عنه انه يكون. واذا وجد المخبر وجب القول انه خبر عنه انه ثابت واذا انعدم ومضى وجب القول انه خبر عنه انه كان. والتغير على المخبر عنه لاعلى الخبر دليله ما تلونا من الايات.

وكذا علمه تعالى بالمعلومات فان علم الله تعالى بوجود ادم عليه السلام قبل وجوده / علم بانه يوجد وبعد ما وجد علم بانه موجود وبعد (٩٨ب/ف) انقراضه علم بانه كان وكذا في كل موجود على التعيين ولاتغير على العلم عندنا ولا على الذات الذى علم به عند المعتزلة انما التغير على المعلوم فكذا في الخبر.

ونظيره في المشاهدات الاسطوانة المنصوبة اذا توجه اليها انسان كانت قدامه واذا حول ظهره اليها كانت / خلفه واذا حول يمنه اليها كانت (١٠٥/أجـ) عن يمينه واذا حول يساره اليها كانت / عن يساره / ولا تغير عليها انما (١٣١/أ/س) التغير على هذا الانسان فكذا فيما نحن فيه. وقد مر حل الشبهة الخامسة (١١٤/أ/د) في حل الشبهة الثالثة وحل الشبهة السادسة في حل الشبهة الاولى وقد تفصينا عن حل الشبه العقلية بحمد الله تعالى.

فاما حل الشبهة السمعية.

فنقول لاتعلق لهم بقوله تعالى إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا (٣) لان معناه والله اعلم جعلنا العبارة عنه بلسان العرب وافهمنا المراد به واحكامه باللسان العربى

(١) المخبر: د س ف ق، ـــ: ن : (٣) ٢ـــ انه: ا جـ د س ق ن، بانه: ف. عنه انه: ق، انه: ج، ـــ: د س ن (٣) ٣ـــ انه: ا جـ ف س ق، بانه: د (٤ــ٥) التغير ... وكذا علمه: (وكذلك علمه: ف) جـ د ف س ق ن، ـــ: ا (٧) التعيين: ا د ف ق، التعين: جـ، التغير: س ن. تغير: ا د س ف ق ن، تعين: د (١٢) واذا : ا س ن ق، وان: جـ د ف (١٣) عن: ا جـ س ف ق ن، على: د فيما: جـ د س ف ق ن، ما: ا (١٤ــ١٥) وقد تفصينا .... بحمد الله تعالى: ا جـ د س ف ق، ـــ : ن (١٦) الشبه: ف، الشبهة: ا جـ د س ق (١٨) ٣ـــ الزمر ٣ (١٨) افهمنا: أ د ف ق ن، افهمناه: س، أفهمتنا: جـ

ثم ان اهل اللغة قالوا اذا تعدى الجعل الى مفعول كان بمعنى الفعل والخلق كقوله تعالى. اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ الَّذِى خَلَقَ السَّمٰوٰاتِ وَالْاَرْضَ وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّور الآية (١). واذا تعدى الى مفعولين لايكون بمعنى الخلق بل يكون بمعنى الحكم والتسمية قال الله تعالى خبرا عن الكفرة: وَجَعَلُوا الْمَلاٰئِكَةَ الَّذِينَ هُمْ عَبَادُ الرَّحْمٰنِ اِنَاثًا (٢). والمراد منه التسمية لا التخليق وكذا في قوله: اَلَّذِينَ جَعَلُوا الْقُرْاٰنَ عِضِينَ (٣). المراد منه التسمية لا التخليق. وفي هذه الاية تتعدى الى مفعولين والمراد من قوله تعالى: من ذِكْرٍ مِنْ رَبِّهِمْ مُحْدَثٍ (٤) يحتمل ان الذكر هو الرسول صلى الله عليه وسلم على ما قال: ذِكْرًا رَسُولاً يَتْلُوا (٥)

فيكون تأويله: ما يأتيهم من رسولٍ محدث الا استمعوا قوله ويحتمل ان يكون المراد منه ما يأتيهم من وعظ من النبي صلى الله عليه وسلم. وهذا لانهم ما كانوا يضحكون عند قراءة القرآن بل كانوا يعظمونه ويفخمون شأنه. ويحتمل من ذكر حديث العهد بهم لا ان يكون في نفسه حديثا (١٣١أ/س) يكون في نفسه حديثا كمن له غلام فاشترى اخر قد يقول / ادعوا غلامي الحديث وان كان اكبر سنا من الاول على ان صرف هذه الايات الى هذه العبارات المحدثة ممكن فلم يبق للخصوم في محل النزاع دليل. وتأويل قوله تعالى: وَكَانَ اَمْرُ اللّٰهِ مَفْعُولاً (٦) اي عقابه وانتقامه كما قال الشاعر:

فقلت لها امرى الى الله كلّه – واني اليه في الاياب لراجع اي شؤوني وافعالي ولم يُرِدْ به امره الذى هو كلامه. والله الموفق.

---

(١) قالوا: ج ف س ق ن، قال: د. كان: ا ج ق س ف ن، ـــ: د (٢) ١ـــ الانعام ا (٤) الحكم: الحكمة: س (٥) (٢) الزخرف ١٩ (٦) ٣ـــ الحجر ٩١. منه: ا د س ف ق ن، به: ج (٨) ٤ـــ الانبياء ١ (٩) ٥ـــ الطلاق ١١ (١٠) الا + استمعوه أى: ن،انظر الآية: الانبياء (١٣) حديث: ا جـ د س ف ق، الحديث: ن (١٧) ٦ـــ الاحزاب ٣٧

## فصـــل
## [فى ان القران غير مخلوق]

وعرف بهذه الدلائل ان القرآن غير مخلوق اعنى به الصفة القائمة بالذات وهي الكلام وما تدعيه المعتزلة حدوثه فهو محدث كما زعموا ومساعدتنا اياهم على ذلك تغنيهم عن اقامة الدليل عليه وبمعرفة حقيقة المذهب يتبين انهم / يتكلمون في المسألة في غير محل الخلاف وانما ذلك (١١٤ب/د) دليل / لهم على الحنابلة القائلين ان كلام الله تعالى هو الحروف المؤلفة (١٠٦/أج) والاصوات / المقطعة / وانه حالّ في المصاحف والالسنة والصدور وانه (١٧٤أ/ن) مع هذا غير مخلوق. وكثير من الحشوية يساعدونهم ويقولون لفظى (١٩٩أ/ف) بالقرآن غير مخلوق فيجعلون قرائتهم غير مخلوقة وهذا هذيان ظاهر. والله الموفق.

## فصـــل
## [فى ان القران كلام الله]

وبالوقوف على هذا عرف ايضا بطلان قول من يتوقف في القرآن فيقول القرآن كلام الله. ولا يزيد على هذا فلا يقول انه مخلوق او غير مخلوق وهذا القول منسوب الى عبد الله الثلجي ويقول اقول بالمتفق عليه. وهو ان القرآن كلام الله تعالى وأتوقف عند الاختلاف. فلا اقول مخلوق او غير مخلوق وذلك لانا اقمنا الدلائل الموجبة للعلم بصحة قولنا وبطلان قول خصومنا. والتوقف عند قيام الدليل خطأ. وانما ذلك من موجبَات تعارض الادلة ولاتعارض بحمد الله لما بينا من صحة دلائلنا وبطلان / (١٣٢أ/س) دليل خصومنا / الا ان يتوقف لاشتباه مراد السايل انه يريد به (١٧٦أ/أ)

(٤) تدعيه: د س ف ن، يدعى : ق (١١) والله الموفق: ا، ـــ: جـ د س ف ق ن. ظاهر: د س ف ن، باطل: ق (١٥) انه: ف، ـــ ا د جـ س ق ن. فلا: د س ف ن، ولا: ق (١٦) وهذا القول ... الثلجي: د س ف، ـــ: ق ن (١٨) بطلان: ج د س ف ق ، ابطال: ب ن (١٩) التوقف: ج د س ف ق ن، الموقف: ا (٢١) دليل: ج د س ف، دلائل: ق ن

الصفة القائمة بالذات ام هذه العبارات المؤدية فحينئذ يكون التوقف (١٠٤ب/ق) صحيحا اذ الحق على كل احد ان / لايجيب لاحد يسأله عن كلام موجه الى جهتين الا بعد التأمل والتفحص ان مراد السائل ايهما فنخبره عنه والذى يدل على بطلان القول بالتوقف انه لابد من ان يعلم انه متكلم بكلام قائم به هو صفته لا هو ولا غيره فلا يكون مخلوقا او هو متكلم بكلام هو غيره فيكون مخلوقا. ولو قال انا لا اعلم بذلك فيكون وقفا (١٤٥/بب) عن / الجهل وحق مثله التعلم لانه لادليل دفعه الى ذلك ليتكلم فيه انما هو الجهل. والله الموفق.

## فصـــل

## [فى ان العبارات حكاية عن كلام الله تعالى]

ثم اذا ثبت ان كلام الله تعالى صفته القائمة به وان هذه الحروف عبارات عنها فبعد ذلك اختلفوا ان اطلاق لفظة الحكاية هل يجوز عليها فيقال هذه العبارات حكاية عن كلام الله تعالى فكان الاوائل من اصحابنا يذهبون الى القول بجواز ذلك ويقولون ان لفظة الحكاية ولفظة العبارة سواء. وامتنع الاشعرى وأبو العباس القلانسي عن اطلاق لفظة الحكاية لما فيها من ايهام المشابهة.

والمعتزلة يوردون على اصحابنا سوءالا فيقولون هذه الالفاظ حكاية عن كلامه. والحكاية تقتضى المماثلة وهذه الالفاظ والعبارات محدثة

(٢) موجه: د س ف، متوجه: ب ن، متوجهة: ق (٣) الى جهتين ...فنخبره عنه: د س ف ق، ـــ: ب ا جـ ن (٥) فلا: ا جـ س ف ق ن، ولا: د. غيره: ا د س ف ق ن، غير: د (٧) مثله: ا د س ف ق ن، لمثله: جـ. بذلك: جـ د س ف ق، ذلك: ان (١٠) فصل (هذا الفصل بكامله ناقص في: ا. وهو بالنسبة الى هذا الطبع، سبعة وعشرون سطرا. وفي نفس النسخة نصف صحيفة من وسطها الى اخرها (١١) القائمة : جـ ف س ق ن، القائم: د (١٢ــ١٤) ان اطلاق (الخلاف: ب) لفظة ... ويقولون : ب ج س ف ق ن، ـــ: د

فكذا المحكى عنه او يقال ان هذه الالفاظ لما كانت من جنس الحروف / والاصوات كان المحكى عنه هكذا. فيقال لهم من منع من اصحابنا (١١٥/أ/د) رحمهم الله اطلاق لفظة الحكاية وهم المتأخرون الاخذون بالحزم فلاسؤال عليهم. ومن اجاز الاطلاق فهو يمنع المماثلة ويقول الحكاية لاتقتضى/ (١٠٦/ب/ج) المماثلة ولاتقتضي الاما يقتضيه الاخبار / والعبارة والاداء. (١٣٢ب/س)

يحققه ان الترجمان يعبر بعبارة سوى الاولى وبلسان سوى الاول ويسمى حكاية ولامشابهة بين الحكاية والمحكى عنه يدل عليه ان من اخبر عن كلام غيره يقال حكى كلامَه / ولايقال حاكى فلان فلانا الا اذا اتى (٩٩ب/ف) بمثل حركاته ونغمته قصدا منه التشبه به وبدون ذلك لايقال حاكى انما يقال حكى عنه.

ولو كانت الحكاية تقتضي المماثلة كالمحاكاة لما امتنعوا عن ذلك. والحاصل ان اصحابنا رحمهم الله يأبون القول بثبوت المماثلة بين كلام الله تعالى وبين هذه العبارات. واختلفوا بعد ذلك في معنى الحكاية لغة. فان ثبت انها تقتضي المماثلة امتنع الكل. وان ثبت انها لاتقتضى المماثلة جوز الكل الاطلاق. فاذا هذا اختلاف العبارة دون المعنى ولا عبرة له. والاحتياط الامتناع عند وقوع الخلاف ولهذا يختار ذو الاحتياط من مشايخنا نصرهم الله ان يقولوا قال الله تعالى خبرا عن فلان ولا يقولون حكاية عن فلان.

وبالله التوفيق.

---

(١) فكذا: جـ س ف ق، فكذلك: ن. الالفاظ: ف، ـــ: جـ د س ق ن (٣) رحمهم الله: د س ف، ـــ: جـ ق ن. منع: جـ س ف ق ن، امتنع: د (٤) يقول: جـ د س ف ق، يقولون: ن (٧) عنه: د س ف ق، ـــ: ن (٩) التشبه: د س ف ق، التشبيه: ب ج ن (١١) والحاصل: ف س ق ن، فالحاصل: د (١٤) وان: د س ف ق ن، فان: ج (١٥) اختلاف: د س ف ق، خلاف: ن، خلاف في: ج (١٦) الامتناع: ج د س ف ق، بالامتناع: ب ن (١٦) نصرهم الله: س ، رحمهم الله: ف ق د، ـــ: ن (١٧) يقولون: جـ س ف ق، يقولوا: د

(١٢٦أ/ب)

## / فصل
## [في الفرق بين الكلام والمسموع]

(٧٤ب/ن) اختلف الناس في المسموع / حكى عن عبد الله بن سعيد القطان ان المسموع هو ذات المتكلم لا الكلام وذات ذى الصوت لا الصوت جريا منه على اصله ان شيئا من الاعراض والصفات لايعرف بالحواس. وكذا لم يعدّ نفاة الاعراض من جملة منكرى المحسوسات.

فعلى هذا من سمع كلام الله فقد سمع ذاته فيكون ذاته مسموعا وهذا قريب من انكار الحقائق لان كون الصوت مسموعا حقيقة وهو ايضا دعوى ما يعرف بطلانه بالبدائه. فان هذا يقتضى ان من سمع كلام الله تعالى عرف ثبوت ذاته بحاسة السمع وهذا محال.

ومنهم من قال كل موجود يصح ان يُسمع وهو المحكى عن الاشعري (١٣٣أ/س) جريا على / اصله ان كل موجود يصح ان يرى.

ومنهم من قال المسموع شيئان: الصوت والكلام: صوت القارئ وكلام الله تعالى. وكل سامع القرآن من قارىء القرآن يسمع عنده كلام الله تعالى من الله تعالى. قال الله تعالى: وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ. (١) وقال تعالى: وَقَدْ كَانَ فَرِيقٌ مِنْهُمْ يَسْمَعُونَ كَلَامَ اللَّهِ(٢). وموسى عليه السلام سمع كلام الله تعالى من غير واسطة صوت او قراءة. والى هذا القول ذهب ابو بكر محمد بن الحسن بن فورك الاصبهاني من جملة الاشعرية قالوا: والى هذا اشار الاشعري حيث قال: سمع موسى

(٩) بالبدائه: د ج س ف ق، بالبداية: ن (١٣) صوت القارى وكلام الله تعالى: ف ق، ـــ ا جـ د س ن. (١٤) ٢ـــ القرآن: د س ف، ـــ: ج ن ق (١٧) ١ـــ توبه ٦ (١٦) ٢ـــ البقرة ٧٥. كلام الله: ا جـ ق ن، كلامه: س ف. سمع: جـ ف س ق ن، يسمع: د (١٧) صوت او قراءة: جـ د س ف ق ن: الصوت او القراءة: ا (١٨) والى: ا جـ س ف ق ن، الى: د (١٩) قالوا : ج د س ف ق، قال: ب ن. والى: ا ب د س ف ق ن، ـــ: ج

عليه السلام ربه متكلما وظاهر هذا يقتضى أن موسى سمع كلام ربه كما يقال وجدت اباك عالما واخاك عاقلا اي وجدت علم ابيك وعقل اخيك. قال الله تعالى: لَوَجَدُوا اللّٰهَ تَوَّابًا رَحِيمًا (٢) وقال تعالى: ثُمَّ يَسْتَغْفِرِ اللّٰهَ يَجِدِ اللّٰهِ غَفُورًا رَحِيمًا (٢) اي يجد منه تعالى الرحمة وقبول التوبة ويجد منه الرحمة والمغفرة بعد الاستغفار. وقد اشار الشيخ الامام ابو منصور الماتريدى رحمه الله في اول مسألة الصفات من كتاب التوحيد الى جواز سماع ماوراء الصوت.

فانه قال العلم بالاصوات وخفيات الضمير سمى سمعا وخفيات الضمير هى الكلام في الشاهد عنده. فجوز سماع ما ليس بصوت الا انه لايقول/ (١٠٥ب/ق) انه يسمع كلام الله تعالى عند سماع قرائة القارىء. انما / قال ذلك ابن (١٠٠أ/ف) / فورك وهذا القول ايضا مما لاتعويل عليه. اذ لو سمع عند قراءة القارىء (١٢٦ب/ب) كلام الله من الله لصار كلامه تعالى ثابتا بالحس.

ولما انكرت المعتزلة كلامه القائم بذاته بعد سماعهم اياه باسماعهم ولو انكروا لنسبوا الى العناد / والمكابرة. وقال ابو العباس القلانسي كلام (١٣٣ب/س) الله تعالى مسموع من الله تعالى وهو يأبى وقوع الحس على شيء من الاعراض كما هو مذهب عبد الله بن سعيد القطان وجود / وقوع السمع (٧٦ب/أ) على كلام الله تعالى.

ومنهم من قال ان كلام الله تعالى ليس بمسموع على العادة الجارية

(١) وظاهر: د س . ظاهر: ا جـ ف ق ن، (٣) ١ـــ النساء ٦٤ (٤) ٢ـــ النساء ١١٠ (٥) منه: ا جـ س ف ق ن، ـــ: د (٠) الامام: ف، ـــ: ا د جـ س ق ن، (٦) رحمه الله: ا جـ د ف ق س، ـــ: ن (٩) هي: د س ف، هو: ن ق. الضمير: ـــ: ا (١٠) يسمع: ا ب د س ق ن، سمع: جـ ف. (١٠) عند: ا جـ د س ف ق، ـــ: ن (١٤) وقال: ا جـ س ف ق ن، فيقال: د (١٥) يأبي: ب جـ د س ف ق ن، نافى : ا (١٦) القطان: ب ن، ـــ: ج د س ف ق (١٨) من قال: ا د جـ س ف ق، ـــ: ن

بل يسمع صوت القارىء فحسب. ولكن من الجائز ان يسمع على قلب العادة الجارية كما سمع موسى عليه السلام على الطور ومحمد صلى الله عليه وسلم ليلة المعراج على طريق الكرامة. وقد يسمع المؤمنون ذلك ايضا في الاخرة. واليه يذهب ابو بكر محمد بن الطيب الباقلاني من جملة الاشعرية.

ومنهم من قال ان كلام الله لايسمع بوجه من الوجوه اذ يستحيل سماع ماليس من جنس الحروف والاصوات اذ السماع في الشاهد يتعلق بالصوت ويدور معه وجودا وعدما. ويستحيل اضافة كونه مسموعا الى غير الصوت. فكان القول بجواز سماع ما ليس بصوت خروجا عن المعقول. وهذا هو مذهب الشيخ ابي منصور الماتريدي طيب الله ثراه، (١١٦أ/د) نصّ عليه / في كتاب التوحيد في اخر مسألة القرآن وقال ان سماع الكلام ليس الا بسماع صوت دال عليه وذكر في كتاب (١٠٧ب/جـ) التاويلات / ان موسى عليه السلام سمع صوتا دالا على كلام الله تعالى (١٧٥أ/ن) وكان اختصاصه ان الله تعالى افهمه كلامه باسماعه صوتا تولى تخليقه من غير ان يكون ذلك الصوت مكتسبا لاحد من الخلق اكراما منه اياه. وغيره يسمعون صوتا مكتسبا للعباد فيفهمون به كلام الله تعالى ذكر نحو هذا. ذكرته لابعبارته. وذهب بعده الى هذا القول ابو اسحاق (١٣٤أ/س) الاسفراييني من جملة الاشعرية وذكر / بعض الاشعرية ان ابا اسحق اول من ذهب الى هذا القول من متكلمي اهل الحديث.

قال الشيخ الامام الاستاذ ابو المعين رحمه الله ولم يرض أبو إسحق

---

(١) يسمع: جـ د س ف ق ن، سمع: ا (٩) هذا: جـ د س ف، ـــ: ان ق (٠) طيب الله ثراه: س، رحمه الله: ق (١١) عليه : ا د س ف ق ن، ـــ: ج ( ٭ ) بسماع: د س ن، سماع: جـ ف ق (١٣) وكان: ا س ف ق ن، فكان: د، وان كان: ج (١٦) بعده: جـ د س ف ق ن، بعدم: ا ( ٠ ) ابو اسحق ... الى هذا القول: ب ج د س ف ن، ـــ: ق

باختياره هذا المذهب حتى ادعى ان جميع من تقدمه من متكلمي اهل الحديث على هذا. واتفقوا ان لايمكن سماع ما ليس بصوت الا ان اختلافهم في العبارة.

فمنهم من اعتبر حقيقة السماع فقال لايسمع الا الصوت.

ومنهم من قال لما سمع الصوت صار ما علم بعده مما دل عليه الصوت من الكلام القائم بالنفس وذات المتكلم معلوما فلما صار ذلك معلوما بحاسة السمع بواسطة سماع الصوت كان / مسموعا فاذا هذا منهم (١٠٦أ/ق) اختلاف في التسمية لا في الحقيقة ذكره هذا في كتابه المسمى بترتيب المذهب حكيته لابلفظه.

والله الموفق.

(٧) كان: ا جـ د س ف ق، كما كان: ن (٨) كتابه: جـ د س ف ق ن، كتاب: أ (١٠) والله الموفق : د جـ س ق، والله الموفق والمعين: ف، والله تعالى الموفق: ا، ـــ: ن.

## الكلام
## في ان التكوين غير المكون
## وانه أزلي غير محدث ولا حادث

اعلم ان التكوين والتخليق والخلق والايجاد والاحداث والاختراع اسماء مترادفة يراد بها كلها معنى واحد. وهو اخراج المعدوم من العدم الى الوجود فنخص استعمال لفظة التكوين اقتفاءاً لآثار اسلافنا رحمهم الله في ذلك.

فنقول اطبق اهل الباطل على مقدمة كاذبة وهى ان القول بقدم التكوين يؤدي الى القول بقدم العالم. وقد قامت الدلالة على حدوثه فكان القول بما يؤدي الى قدمه باطلا فكان القول بقدم التكوين باطلا.

ثم ان المعتزلة باسرهم والنجارية باجمعهم يرون قيام صفة ما اي صفة كانت بذات القديم محالاً. فقالوا بامتناع قيام التكوين بذات الله تعالى
(١٣٤ب/س) ثم انهم تفرقوا فيما بينهم واختلفوا / اختلافا فاحشا.
(١١٦ب/د) فذهب عامة المعتزلة / والنجارية وجميع متكلمي اهل الحديث.
(١٠٨أ/ ن) /كالكلابية والقلانسية والاشعرية الى ان التكوين ليس بمعنى / غير المكوّن
(١٧٧أ/أ) بل, هو عين المكون اي شيء المكون.

وذهب ابو الهذيل العلاف وبشر بن المعتمر ومعمر من رؤساء المعتزلة وابن الروندي وهشام بن الحكم والكرامية باجمعهم ان التكوين

---

(٣) ولا حادث: ج د س ف ن، ـــ: ا (٤) اعلم: ج د س ف، قال الشيخ. ابو المعين رحمه الله اعلم: ا، قال الشيخ الامام الاجل ابو المعين رضى الله عنه اعلم: ب ن (٦) اسلافنا: ا ج س ق ن، اصحابنا: د ف (٧) مقدمة: ا د س ف ق ن، مقدمة وهي: ج (١٢) القديم: ا د س ف ق ن، القدم : ج (١٥) كالكلابية: ا د س ف ق ن، كالدلالية: ج. الاشعرية والقلانسية: ا ق ن، القلانسية والاشعرية: ج د س ف. (١٥) الى: ج ـــ د س ف ق ن

معنى وراء المكوَّن غير ان هؤلاء كلهم يقولون هو غير المكون.

وهشام بن الحكم يقول لا هو المكون ولاغيره. وانما نشأ الاختلاف فيما بينهم لان هشاما يقول التكوين صفة والصفة عنده لاتوصف فلم يصف التكوين بانه غير المكون / . وغيره من المتكلمين يجوزون وصف الصفة (٢٧ب/ب) فوصفوا التكوين بانه غير المكون.

ثم اختلفوا فيما بينهم في محل التكوين فزعم ابن الروندي انه قائم لا في محل. وما روي / عن بشر بن المعتمر انه كان يقول ان التكوين قبل (١٢٢أ/ل) المكون اذ لو لم يكن قبله لبطل كون الاستطاعة قبل الفعل فوجب ان يكون التكوين قائما لا في محل عنده ايضا كما هو مذهب ابن الروندي. وما روي: عن ابي الهذيل ان التكوين يوجد مع المكون لاستحالة قيامه بنفسه فوجب انه يقوم بالمكون وقد روى عنه: بعض اهل المقالات انه كان يقول ان جميع كلام الله تعالى / حادث في محل الاخطاب «كن» (٧٥ب/ن) فانه حادث لافي محل فوجب ان يكون التكوين عنده ايضا حادثا لا في محل اذ التكوين عنده ليس الا خطاب «كن».

وزعمت الكرامية باسرهم ان التكوين حادث قائم بذات الله تعالى / وان (١٣٥أ/س) / ذاته تعالى محل الحوادث. تعالى الله عما يقول الظالمون علوا كبيرا. (١٠٦ب/ق) ولم اقف على مذهب هشام في هذا انه حادث لا في محل ام في ذات الله تعالى.

---

(٦) فيما: أ د س ف ق ن، ـــ: جـ. الروندي: ا جـ د س ف ق، الراوندي: ن (٨) فوجب: ا د ج س ق ن، يوجب: ف (١٤) فوجب: د س ق، يوجب: ا ج ف ن انه: ج د س ف ق ن، ان: ا. (١١) عنه : ا د س ف ق. عن: ج، ـــ: ن (١٥) وزعمت: ا ج س ن، فزعمت: د ف. حادث: د س ف، الحادث: ا ج ق ن.

ثم ان هؤلاء الذين يقولون بحدوث التكوين الذي هو معنى وراء المكون يقولون حدث هو لا باحداث الله تعالى ويقولون انه حادث وليس
(١٠١أ/ف) بمحدث. اذ المحدث ما تعلق حدوثه بالاحداث وهو / لم يتعلق حدوثه بالاحداث.

وقال معمر ان التكوين حدث بتكوين ثان والثاني بتكوين ثالث والثالث بالرابع. كذلك الى ما لايتناهى.

وقال اهل الحق نصرهم الله ان التكوين صفة ازلية قائمة بذات الله تعالى
(١٠٨ب/جـ) كصفة العلم والقدرة والسمع والبصر. فكان التكوين ازليا / والمكون حادثا كالقدرة كانت ازلية والمقدور حادثا. وكذلك الارادة والمراد.

فيكون التكوين لكل مكون تكوينا له لوقت وجوده كارادة وجود كل
(١٠٨ب/جـ) موجود تكون ارادة / لوجوده لوقت وجوده.

ثم اختلف القائلون بحدوث التكوين ان الله تعالى هل كان في الازل خالقا رازقا مصورا محييا مميتا ام لا.

فذهب جمهور المعتزلة والنجارية وجميع متكلمي اهل الحديث الى انه ما كان خالقا حتى حدث المخلوق. وكذا في سائر الصفات. وقال ابو الهذيل العلاف انه كان في الازل خالقا بمعنى انه سيخلق.

(١٢٨أ/ب) / وقالت الكرامية انه كان في الازل خالقا بالخالقية رازقا بالرازقية وكذا
(١٢٢ب/ل) في سائر الصفات ويفسرون / الخالقية بالقدرة على التخليق.

---

(٥) ثان: د س ف، ـــ: ا ب ج ق ن، (٦) بالرابع : ج د س ف ق، بتكوين رابع: ا، برابع: ن (٧) نصرهم الله: د س ف ـــ: ا ج ق ن (٩) كذلك: د س ف ق، كذا: ن (١٠) وجود: ج د س ف ق ن، ـــ: ا (١١) لوجوده: ا ج س ف ق ن، لوجوده له: د (١٢) الازل: الازل به: ف (١٤) الى: د، ـــ: جـ س ف ق ن،

وقال اصحابنا نصرهم الله انه كان خالقا لقيام صفة الخلق / وهو التكوين (١٣٥ب/س) بذاته في الازل كما كان عالما قادرا حيا باقيا سميعا بصيرا. وصار الحاصل ان جميع ما هو صفة الله تعالى كان ازليا وهو تعالى كان موصوفا به في الازل تعالى ربنا من ان يحدث له صفات المدح.

وقالت الخصوم ان ما كان من صفات الذات فهو ازلي وما كان من صفات الفعل فهو حادث. فعلى هذا انعقد / الاجماع بين المعتزلة وبين (٧٧ب/أ) متكلمي اهل الحديث انه تعالى كان في الازل حيا باقيا قادرا عالما سميعا بصيرا وانه لم يكن خالقا ولا رازقا ولا مصورا ولا محيياً ولا مميتا لان القسم الاول من صفات الذات والقسم الثاني من صفات الفعل.

واختلفوا انه تعالى هل كان في الازل متكلما فقال اهل الحديث كان متكلما في الازل لان الكلام من قبيل صفات الذات. وقالت المعتزلة لم يكن في الازل متكلما لان الكلام من صفات الفعل. وتفرع من هذا اختلاف فيما بينهم في الحد الفاصل بين صفات الذات وصفات الفعل.

ففرقت المعتزلة بينهما فرقا يبقى الكلام في جملة صفات الفعل فقالت المعتزلة: الفرق بينهما ان ما يُثْبَت ولا يجوز / نفيه فهو من صفات الذات (١٠٧أ/ق) فانه يقال يعلم كذا ولا يقال لايعلم كذا. وكذا يقال يقدر على كذا ولا يقال لايقدر على كذا ويقال يبصر فلانا ولا يقال لا يبصر فلانا وكذا يقال يسمع صوت فلان ولا يقال لايسمع صوت فلان.

(١) نصرهم الله: س، رحمهم الله: ا ج د ف ق، ـــ: ن (٢) حيا باقيا: ا ج س ف ق، ـــ: ب د ن (٢) الحاصل: ا د س ف ق ن، اهل الحاصل: ج (٧) حيا باقيا: ا ج ف ق س ن ـــ د (١٣) الحد: ا ج د س ف ق، الحديث: ن (١٤) المعتزلة: د س ف، ـــ: ا ج ن ق (١٦) يقال: ج د س ف ق ن، تعالى: ا (١٦) يقدر على كذا: ج د س ف ق ن، فلان يقدر وكذا: ا. على: ج د س ف ق ن، ـــ: ا (١٧) فلان: اج د س ف ق ن، ـــ: ا. ولايقال لايسمع صوت فلان: ا ج د س ف ق، ـــ: ن

ثم يقال انه تعالى خلق لزيد ولدا ولم يخلق لعمرو. ورزق عبد الله مالاً
(١٠١ب/ف) ولم يرزق خالدا. فدل ان الفرق هذا هو. / ثم يصح ان يقال انه تعالى
كلم موسى عليه السلام ولم يكلم فرعون دل انه من قبيل صفات
(١٣٦أ/س) الفعل فلم يكن الله تعالى موصوفا به في الازل / ونسب ابن هيصم من
(١١٧ب/د) جملة الكرامية هذا الفرق الى عبد الله / بن سعيد القطان
(١٧٦أ/ن) / المعروف بان كلاب والى الاشعري جهلا منه بمذاهب خصومه. وربما
(١٠٩أ/جـ) يقولون ما يوصف به ولا يوصف بضده فهو من صفات الذات فانه
يوصف بالحياة ولايوصف بالموت.

وكذا في القدرة والعجز والعلم والجهل والبصر والعمى والسمع والصمم
(١٤٨ب/ب) ويوصف بالاحياء والاماتة والتحريك / والتسكين / والتسويد والتبييض
(١٤٣أ/ل) ثم هو يوصف بالامر والنهى والحظر والايجاب دل انه من صفات الفعل.
ومتكلمو اهل الحديث يفرقون بينهما بفرق يبقى الكلام في جملة صفات الذات دون صفات الفعل. فيقولون ما يلزم بنفيه نقص فهو من صفات الذات. فانك لو نفيت الحياة تلزم نقيصة الموت ولو نفيت القدرة تلزم نقيصة العجز وكذا هذا في العلم مع الجهل والبصر مع العمى والسمع مع الصمم وما لايلزم بنفيه نقيصة فهو من صفات الفعل. فانك لو نفيت عنه الاحياء او الاماتة او التحريك او التسكين لم تلزم نقيصة. عرف ان الفرق بينهما هذا.

(٢) هذا هو:د س ف ق، هو هذا: ن. انه تعالى: تكرر في: ن (٥) جملة: ا ج ف ق ن، ـــ:د س. الى:د س ف ق، ـــ:ن (٧) فهو: ا ج د س ق ن، هو: ف ل (٨) ولا:د س ف ق، ومالا: ن (٠) ٢ـــ يوصف ا د ج س ف ق، وصف: ن (١٤) تلزم: ا ج د س ف ق د ن وتلزم: ا (١٥) وكذا: ا ج د س ق ن، فكذا: ا ل (١٦) الصمم: ج د س ف ق ن، البصر: ا . ومالا: ج د س ف ق ن، وما فانك: د س ف ق ل، فانه: ن (١٧) نقيصة: د س ف ق، نقص: ن. ( ٠ ) ١ـــ او: ـــ ف

ثم لو نفى عنه الكلام للزمته نقيصة الآفة كالعجزو الخرس فكان من صفات الذات. ونحن لاحاجة بنا الى اثبات الفرق لانها كلها عندنا ازلية فنحتاج الى الكلام في كونه خالقا في الازل. وفي اثبات صفة التكوين لله تعالى في الازل / قائمة بذاته وانها معنى وراء المكوّن (١٣٦ب/س)

ثم ان الخصوم يشنعون علينا في هذه المسألة من وجهين: احدهما ان هذا قول احدثتم انتم لم يكن به قائل من السلف حتى قال بعضهم: ان هذا القول لم يأت من العراق وانما جاء من الاعالى يعنى بذلك سمر قند. وزعم بعض الاشعرية ان هذا قول احدثته طائفة من الناس يقال لهم الزابر اشائية اصحاب رجل يعرف بابي عاصم الزابراشائى نبغت بمرو بعد الاربعمائة من الهجرة. وذكر عبد الله محمد بن هيصم الساتر لما ظهر عُواره لبَداية / العامة من مذاهب الكرامية بالحيل الضعيفة على ضعفاء (١٠٨ب/ق) اصحابه هذا القول ونسبه الى المنتسبين الى ابن كلاب من اهل مرو وسمر قند عنى بذلك عبد الله بن سعيد القطان وانما نسبهم اليه لان اهل السنة والجماعة كانوا ينسبون اليه. وان كان اصحابنا نصرهم الله / اخذوا (١١٨أ/د) المذهب عن ابى حنيفة رحمه الله قال: واظن ان هؤلاء قد انقرضوا.

والوجه الثاني انهم يقولون لو كان التكوين ثابتا في الازل / وكان الله (١٠٩ب/جـ) تعالى مكونا خالقا للعالم لكان المكَون موجودا مخلوقا فى الازل لما / ان (١٤٣ب/ل) وجود الضرب ولا مضروب ووجود الكسر ولا مكسور ووجود الجرح ولامجروح محال / فكان الفعل مع المفعول متلازمين لايتصور ثبوت (١٠٢أ/ف) احدهما بدون الاخر فكان القول بوجود التكوين ولا مكوَّنَ كالقول بوجود المكوَّن ولا تكوين وذلك محال فكذا هذا.

(١) فكان: س ن ق، وكان: ف. للزمته: ج ن، للزم منه: د س ف ق، للزمه: : (٢) كلها عندنا: عندنا كلها: ن فقط (٥) ان: ا ج ف د ل ــ : ن (٧) سمرقند: ا ج ف ن، من سمر قند: د س ق (٨ــ٩) الزابراشائيه: ف ل ق، الزابر شائية: الزابر شائية جـ، الزاير شائية: ن، الزابر فشائية: س، الزابر شانية: ا (٩) نبغت: نبغ: ق (١٠) وذكر: ا ج د س ف ق، ولم يذكر : ن. الساتر: ا د ف ل ق ، النسائى ج، الساتي: ن (١٤). ينسبون: ا ج د ف س ق ل، ينتسبون: ن (١٥) قال : ف س ا ج د ق، قالوا: ن. عن: د س ف ق، من : ن. ان : ا جـ ق. ــ: س ف ن د (١٩) مع: ج د س ف ق ن، من: ا

(١٣٧أ/س) ونحن نتكلم في الفصلين جميعا ونناظر/كل مخالف لنا على وجه يظهر لمن انصف بطلان مقالته ويثبت عنده صحة ما ذهبنا اليه ان شاء الله تعالى:

فنبدأ اولا بالكلام مع من يقول ان التكوين والمكون واحد ويقع الكلام بيننا وبين الخصوم في مواضع اربعة.

احدها مع المعتزلة في جواز وجود صفة ازلية بذات الباري جل وعلا وقد فرغنا عنه بحمد الله تعالى.

والثاني في ان التكوين غير المكون.

والثالث في ان التكوين ازلي.

والرابع في ان القول بقدم التكوين لايؤدي الى القول بقدم المكونات.

والكلام في هذه المواضع الثلاثة يعم المعتزلة ومتكلمي اهل الحديث فنبدأ ببيان شبههم.

(١٧٧أ/ن) فنقول تعلق القائلون بأن التكوين والمكون واحد بشبه/سمعية وشبه عقلية.

اما الشبه السمعية التى تعلقوا بها. فمنها قوله تعالى: هَذَا خَلْقُ اللّهِ فَأَرُونِي مَاذَا خَلَقَ الَّذِينَ مِنْ دُونِهِ. (١).

فاستدل سبحانه وتعالى على توحده بالالوهية دون غيره بافعاله التى اوجدها بقدرته بعد العدم. واطلق عليها اسم الخلق ثم اطلاق اسم المصدر وان كان جائزا على المفعول كما يقال لمقدور الله تعالى

(٢) مقالته: د ف ق ن، مقالتهم: س (٣) التكوين: د ف س ل ق، التكوين: ن. اولا: د س ف ق، اول: ب ن. فنبدأ : مبتدئا: س (٥) صفة: ج د س ف ق ن، رؤية الله : ا (٨) ان: ف ق س ا، ـــ: ل (٩ــ١٠) ازلي والرابع.. ان القول بقدم: ا ج ق س ن، ـــ: د (١٠) في: ج، ـــ: ا د س فق ن (١٣) بشبه: ا ج ف د ل ق س، بشبهة: ب ن (١٣) اما الشبه: ا ف ل ج د س ق، فاما الشبهة: ن (١٤) ١ــ لقمان ١١ (١٥) الالوهية: د ج س، بالالهية: ا ف ن ق (١٨) لمقدور الله تعالى: ج د س ف ق ن، لمقدوراته: ا

هذا قدرته الا ان ذلك مجاز لايصار اليه الا عن دليل،

وفي القدرة اجماع ولااجماع فيما نحن فيه. وقوله تعالى: إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ وَاخْتِلاَفِ اللَّيْلِ الى قوله عز وجل. وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلاً (١)

وفيه ادلة من وجوه.

احدها انه جعل في خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار ايات وعلامات / على وحدانيته لذوى العقول ليستدلوا بما فيها من علامات (١٣٧ب/س)
الحدوث على ان له محدثا احدثه وانما يستدل على ذلك بمفعولاته لابصفاته التى هي غير مرئية لنا ومادل / على الصانع فهو / مصنوعه. (١٠٨أ/ق)

والاخر انه قال ويتفكرون في خلق السموات والارض وانما يكون التفكر (١٢٤أ/ل)
فيه بالاستدلال / بالصنع على / الصانع وجعل محل التفكر خلق السموات (١١٠أ/ج)
والارض. والعاقل يتفكر فيما يشاهد من افعاله ليستدل به على الفاعل (١٢٩ب/ب)
فدل على انه ارادبه مفعولاته ومخلوقاته وسماها خلقا دل على ان الخلق مخلوق.

والاخر انه قال ربنا ما خلقت هذا باطلا.

وهو اشارة الى الخلق وايضا فانه قال تعالى في اول الآية، ان في خلق السموات والارض ثم قال في اخرها، ويتفكرون في خلق السموات والارض.

فلو كان هذا الاسم مجازا للمخلوقات لما كرر هذا الاسم عليه

---

(٤) ١ــ آل عمران ١٨٩ ــ ١٩١ (٨) بمفعولاته: د س ف ق ن، بمعقولاته: ا ج. هي: ف ج س ق ن: هو: د (١٤) التى هي غير مرئية: ج د س ف ق ن، الى غير موجه: ا (١١) بالاستدلال : ج د س، للاستدلال: ا ف ق ن (١١) على: ا ج د س ف، ـــ: ن ق (١٣) على: ا ج د س ف ل ق، ـــ: ب ن (١٥) وايضا: ا د ج س ف ق ل، ايضا : ب ن. وهو: د س ف ق: وهذا: ن (١٥ـــ١٦) ان في خلق ... في آخرها: ا ب ج د س ف ق ل، ـــ: ن

اذ ليس من شأن العرب التكرير في المجازات وقوله تعالى: يَخْلُقُكُمْ فِي بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ خَلْقًا مِنْ بَعْدِ خَلْقٍ (١)

(١١٢ب/ف) فجعل خلقا / من بعد خلق.

والقديم لايجوز ان يتأخر في الوجود حتى يكون قبله غيره وقوله تعالى: أَمْ جَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ خَلَقُوا كَخَلْقِهِ فَتَشَابَهَ الْخَلْقُ عَلَيْهِمْ قُلِ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ (٢) يعنى خالق كل خلق.

وقوله تعالى: ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ (٣) وقوله تعالى: أَمَّنْ يَبْدَؤُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ (٤) فجعل للخلق ابتداء واعادة وكل واحد منهما دليل الحدوث.

وقال تعالى: لَخَلْقُ السَّمٰوَاتِ وَالْأَرْضِ أَكْبَرُ مِنْ خَلْقِ النَّاسِ (٥) وما وصف بالقدم لايوصف بالاصغر والاكبر.

وقوله تعالى خبرا عن ابليس لعنه الله وَلَأُمُرَنَّهُمْ فَلَيُغَيِّرُنَّ خَلْقَ اللَّهِ (٦) وما جاز عليه التغير كان مخلوقا.

(١٣٨أ/س) /وبهذه الايات استدل بعض الاشعرية قال والدليل عليه اجماع الفقهاء ان من حلف بصفة من صفات ذات الباري جلّ وعلا انعقدت يمينه. ولو انه قال وخلق الله لايكون يمينا كما لوقال ومخلوق الله تعالى ولو كان الخلق من صفات الذات لانعقدت به اليمين كما تنعقد بقوله وقدرة الله وعلم الله.

(١) اذ ليس: ـ س ف ل ق، وليس: ن. التكرير: التكوين : ا (٢) ١ــ الزمر ٦ (٣) من: ف ق س د ل، ـــ: ن (٤) قبله غيره: ا ج ف د ل ق، غيره قبله: ن (٦) ٢ــ الرعد ١٦ (٧) ٣ــ المؤمنون ١٤ (٨) ٤ــ النحل ٦٤ (١٠) ٥ــ المؤمن: ٥٧ (١١) بالاصغر والاكبر: د ف ن، بالاكبر والاصغر: ل س ا ج (١٢) لعنه الله: ا ب ن، عليه اللعنة: د س، ـــ: ج ف ق (١٢) ٦ــ النساء ١١٩. التغير: ج د ف ق، التغيير: ا ب س، (١٤) وبهذه: د ف س، بهذه: ا ج ق ن، (١٥) انعقدت: ب ج د س ن ف تعقد: ل ف

قال وكذا الناس اجمعوا على اطلاق القول بان الله تعالى خالق الخلق ويقولون يرحم الله هذا الخلق ويقولون اللهم اصرف البلاء عن الخلق وفرّج الخلق عن هذا الغم ويقولون رسول الله صلى الله عليه وسلم خير الخلق ويقولون رأيت الخلق الكثير. وان الخلق ازدحموا على كذا.

ولعل اطلاق هذا / الاسم في عرف اللسان وفي عرف الشرع واجماع (١٢٤ب/ل) الامة على المخلوقات اكثر من اطلاق اسم المخلوق.

فمن ادعى بعد هذا ان هذا مجاز في الاستعمال / لم ينفصل ممن يقول (١٣٠أ/ب) بل المخلوق مجاز في الاستعمال.

قال ولانهم اجمعوا على اكفار من امتنع من القول بان الخلق غير الله/ (١٧٧أ/ن) تعالى وان الله تعالى ليس بخالق / للخلق كما لو امتنعوا من القول بان (١١٩أ/د) الله تعالى خالق المخلوقات/ولان الله تعالى قال: فَعَّالٌ لِمَا يُرِيدُ (١) والفعال (١٠٨ب/ق) للمبالغة والتكثير ثم علق به الارداة دل على ان الارداة متناولة لافعاله وما تناولته الارادة فهو حادث مخلوق.

قال ومن حيث اللغة ان قولهم فعل متعد الي المفعول واذا ثبت انه لابد من ان يتعدى الى مفعول فلو وُجد الفعل في الازل لكان لايخلو اما ان يكون ما يتعدى اليه موجودا في الازل او كان معدوما في الازل أو كان موجودا معدوما معا.

/اما ما يتعدى الى غيره والمتعدى اليه معدوم في الازل فكقولنا (١٢٨ب/س)

(٣) صلى الله عليه وسلم ـــ : ف ل (٤) الكثير: ا ج ل د ف ق، الكبير: ن (٦) المخلوق: ا ج س ف ق ن، المخلوقات : د (٧) لم: ولم: د (٩) من : د س ف ق. عن: ب ن (١١) خالق: ا د س ج ف ل ق، خلق: ن، امتنعوا: د س ف، امتنع: ج ق ن، من: ج د س ف ق، عن: ن (١١) ١ــ البروج ١٦ (١٤) متعد: جـ س ق ن، يتعدى: ف انه: ا ج د س ف ق ل، ـــ: ن (١٧) معا : ج د ف س ق ن، ـــ : ا

انه قادر له قدرة في الازل ولاشك ان المقدور معدوم في الازل.

واما ما يتعدى الى الموجود اوالمعدوم فكقولنا عالم وله علم فلا يخلو ما نحن فيه من الفعل اما ان يكون ما يتعدى موجودا في الازل والمتعدى اليه معدوما ولو كان كذلك لاقتضى ان يكون المعدوم مفعولا وهذا محال. وان كان المتعدى اليه موجودا لزم ان يكون العالم موجودا في الازل وان كان المتعدّى اليه موجودا ومعدوما لزم الامرانِ جميعا.

(١٠٣أ/ف) واذا بطلت هذه الاقسام ثبت بطلان وجود الفعل في الازل / قال ومن جهة المعقول ان عند هؤلاء القوم ان المخلوق واقع بالخلق فيلزمهم ان يكون الخلق بمعنى القدرة ولو كان كذلك للزم ان يكون لله تعالى قدرتان وهذا محال.

ولان قدرة الباري جل وعلا اذا كانت شاملة لجميع المقدورات أُستغنى عن الخلق والايجاد ولايجوزاثبات صفة لله تعالى لافائدة فيها لان مالافائدة فيه وجوده وعدمه سواء. واثبات صفة لله تعالى يكون وجودها وعدمها سواء كان اثباتها كنفيها يدل عليه ان الصفات التي يمكن اثباتها لله تعالى (١٢٥أ/ل) عقلا ان تكون من مدلولات / الفعل كالحياة او لنفي نقص عن الذات (١٣١ب/ب) لاينتفي الا / باثباته كالسمع والبصر والكلام ثم الفعل اذا لم يكن له تعلق بالمفعول اذ جميع المفعولات حاصلة بالقدرة ولم يكن اثباته لنفي

(٢) او : د س ف، و: ج ق ن. الموجود: ج د س ق ن، اوالموجود والمعدوم: ف ل المعدوم والموجود: ج (تقديم وتأخير). فكقولنا: ج د ل س، كقولنا: ا ف ق ن، (٣) موجودا: ج د س ف ق ل، اليه موجودا: ن (٥) المتعدى اليه: ق، ـــ: جـ د س ف ن، (٧) قال: قال (بعض الاشعرية: ف بين الاسطر) (٨) هؤلاء: هؤلاء (اهل السنة، هامش: ل) (١٢) فيها: ب ج د ف ق ن، فيه: س. فيه: ج د س ف ق، فيها: ا، في : ب ن (١٤) عليه: ف دل ق س. على: ن، مالافائدة فيها ... وعدمه سواء: تكرر في: ا (١٥) من ـــ: س. الفعل: د س ف ق ن، العقل: ا ج. نقص: ج د س ف ق ن، بعض: ا

نقص لاينتفي الا به لم يجز اثباته.

ثم قال لو كان الخلق غير المخلوق اما ان كان قائما بالمخلوق او لا في محل وابطل القسمين ثم قال او بالباريْ جل وعلا، وهو لايخلو اما ان كان قديما او كان محدثا وابطل ان يكون محدثا لاستحالة كون الباري جل وعلا محلا للحوادث. وعاد في ابطاله ان يكون قديما الى ماقال بديا /ان (١١٩ب/د) الاختراع ان حصل به فهو في معنى القدرة فيكون له قدرتان وان لم (١٣٩أ/س) يحصل فلا فائدة في اثباته.

ثم قال ظهر ببطلان هذه / الاقسام ان الخلق ليس معنى زايدا على المخلوق. (١٠٩أ/ق) قال: والذي يدل عليه قول اهل اللسان في حد الفعل قال|سيبويه في حد الفعل امثلة اخذت من لفظ أحداث الاسماء مثل قولك ضرب يضرب واضرب.

وقالوا الافعال على ثلاثة اقسام ماض ومستقبل وفعل هو امر وقال ان الفعل على ضربين لازم ومتعد ثم عندهم المفعول على الحقيقة هو المصدر ثم يقولون مفعول به ومفعول له ومفعول فيه ومفعول معه ولايزيدون على ذلك وما اخذ منهم الفصل بين الفعل والمفعول فدل ذلك على ما قلناه. وتكلم بهذا كله بعض الاشعرية حكيت لفظه لئلا يظن فِيَّ التقصيرُ في حكاية شبه الخصوم والحكاية على وجه يسهل على الجواب بل يعلم انى متبع للدليل منقاد للحق غير مائل فيما انا عليه من المذهب الى الهوى والشهوة عصمنا الله تعالى عن ذلك.

(٣) بالباريْ جل وعلا: ل ف س ق، البار ي: ن. او: ا ج س ف ق ن، اما: د (٥) بديا : ا س ف ق ن، بدأنا: د (٧) زائدا: زائد: ا (٨) قال سيبويه في حد الفعل: د ف ق ن، ـــ: س (١٠) امر: ا ب ج د ف س، امرو: ن (١١) على: ج د س ف ق ن، في: ا (١٤) و: ل س د ف، ـــ ا ب ج ن ق. ا ـــ في : ا ج س ف ق، بي : ب د ن (١٥) شبه: س ف ق ن، شبهة: د

(٧٧ب/ن) ثم ان اشعريا / اخر حكى هذا كله في تصنيفه وشنّع بذلك علينا وقاتل بسلاح غيره ثم ان هذا الاشعري الثاني لم يرض بهذا التشنيع حتى ذكر هذه المسألة في كتابه في بيان اقاويل القائلين بقدم العالم وذكر (١٣٢أ/ب) مقالة برقلس أن العالم قديم لان سبب خلقه للعالم جود / الباري جل وعلا وجوده قديم فيكون العالم قديما ثم قال وقريب من مذهب برقلس قول طائفة من الناس وحكى هذ المقالة التى نحن عليها.

(١٢٥ب/ل) ثم ان اشعريا اخر اشتغل / بابطال هذه المقالة فاستدل / على ذلك بان (١٠٣ب/ف) الكفر فعل العبد وهو مفعوله فاذن كان الفعل والمفعول واحدا.

قال فان قالوا الكفر ليس بمفعول للكافر قلنا لهم فاذا لا يكون فعل الكافر (١٣٩ب/س) لوقوع / الاتفاق على ان مالايكون مفعولا للعبد لا يكون قد فعله العبد.

قال وان قالوا الكفر ليس بفعل للعبد ولا بمفعوله له. قيل له قد خرج الكفر عن ان يكون فعلا للعبد والتحقتم بالجبرية وصار الكافر معذورا.

قال ولو قالوا الكفر مفعول العبد وليس بفعل له قيل لهم فيكون الكفر اذا من فعل الله تعالى ويلزمهم على هذا خروج قدرة العبد عن ان يكون لها معنى لان الكفر اذا كان مفعولا للعبد بفعل قد خلقه الله تعالى

(٤) برقلس: ق، ابرقلس: د، ابراقلس: ل س (هامش س يوناني من الدهرية) ف، ابن قليس: ج ن، ابوقلس: ا. للعالم: د س ف ق ن، العالم: ل (٤) جود: ج ف س ن، وجود: ا د ق (٥) جوده: ج ا س ف، وجوده: د ق (جوده هامش ق) (٦) برقلس: ق، ابرقلس: د س ف ل، ابن قلس : ج ن، ابو قلس: ا. (٦) عليها: ج د س ف ق ن، فيها: ا (٧) فاستدلْ: ج د س ف، واستدل : ا ن ق (٩) لهم: ج د س ف ق ن، ــ: ا (١١) للعبد: د ل ف س ق، العبد: ن. بمفعول: ا د س ق ن، مفعول: ج ف. له: ا ج د ف، ــ: س ن ل (١٢) فعلا: ا ج د س ف ق، ــ: ن. للعبد: د ق ، بالعبد: س ف ن (١٣) قالوا: ج س ف ق ل، قال: ا د ن (١٥) لها: س ل ف د، له: ق ن

فيه فلا معنى لقدرة العبد ولافائدة لها ولا معنى / لقولهم ان الكافر (١١١ب/جـ) يقدران يكفر.

فهذا ما رأيته من شبه الاشعرية في قولهم ان الخلق والمخلوق / واحد. (١٢٠أ/د) وبعد / الوقوف على هذا نصرف العناية الى بيان ان القول بان التكوين (١٠٩ب/ق) عين المكون قول باطل وان الصحيح ان التكوين غير المكون.

اذ قد فرغنا عن اقامة الدليل على ان وجود الصفة بذات الله تعالى جائز على ما مر في مسألة الصفات فبقيت الحاجة الى التكلم فيما وراء ذلك. فنثبت اولا ان الكوين غير المكون لاعين المكون لما ان الكلام في الفصلين الاخرين مبنى على هذا فنقول، وبالله التوفيق.

الدليل على صحة ما ذهبنا اليه قول الله تعالى.

إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونَ (١).

فالله تعالى عبر عن التكوين «بكن» وعن المكون بقوله فيكون وكذا عبر عنه بالشيء يحققه ان خطاب «كن» غير المكون عند الاشعرى وغيره من المتكلمين.

فان كلام الله تعالى عندنا وعنده صفة ازلية قائمة بذات الله تعالى والمكونات / جواهر واعراض حادثة غير قائمة بذات الله تعالى ولاشك (١٣٢ب/ب) في ثبوت التغاير بين الازلي والحادث وبين ما هو صفة قائمة بذات الله تعالى

---

(٣) شبه: ا ل د س ف ق، شبهة: ج (٥) عين: ا ل ج ف د س ق، غير: ن (٥) قول باطل ... غير المكون: ج د س ف ق ن، ـــ: ا (٨) الفصلين : ا ج س (هامش) ف ق ن، القولين: د س.(١٩) الاحرين:ا ج د س ف ق ل، الاخيرين: ن (١١) ١ـــ النحل ٤٠ (١٣) الاشعري: ا ف ق ن، الاشعرية: ج د س. وغيره: ا د س ف ق ن، وغيرهم : ج (١٧) الحادث: ا ج د س ق ن، الحوادث: ف

وبين ما ليس بصفة قائمة بذات الله تعالى والتكوين ما يتعلق به التكون (١٤٠أ/س) والايجاد ما يتعلق / به الوجود وقد تعلق وجود العالم بخطاب «كن» فكان (١٢٦أ/ل) هو ايجادا وتكوينا وخلقا وهو غير المكون الموجد المخلوق غير ان/ اصحابنا رحمهم الله يقولون ان قوله «كن» عبارة عن سرعة الايجاد من غير تعذر. والاشعري ومن تابعه أو ساعده من متكلمي اهل الحديث يقولون انه كلام وان العالم خلق به فاذا سلموا ان وجود العالم وتكونه حصل به فكان تكوينا وتخليقا فمن اعطى الحقيقة ثم انكر الاسم كان مناقضا. وعدّ المتكلمون هذا من مناقضات الاشعري. وهذا لعمرى افحش مناقضة فانه ينفى التكوين ثم يثبته ولو لم يكن هذا تناقضا فلاتناقض في عالم الله تعالى وكل شبهة للاشعرية تبطل بهذا.

(١٠٤أ/ف) يحققه انه ما من كتاب من كتب الاشعري / او احد من اصحابه تكلموا فيه على المعتزلة في اثبات ازلية كلام الله تعالى الا وقد تعلقوا بهذه الاية (٧٨أ/ن) وقالوا انه تعالى اخبر انه خلق المخلوقات بخطاب «كن» / فلو كان خطاب (١١٢أ/جـ) / كن مخلوقا لاحتاج الى خطاب اخر وكذا الثاني والثالث الى ما لايتناهى فدل ان الكلام غير مخلوق واذا كان الامر كذلك ثبت انهم اثبتوا لله تعالى

(١) بين ما: ا ج س ف ق ن، بينهما: د (٢) يتعلق: ا ج د س ف ق، تعلق: ن (٣) غير: ج د س ف ق ن، عين: ا (٥) تابعه او ساعده: ساعده وتابعه: ن فقط (٨) عد المتكلمون: ج د س ف ق ن، عند المتكلمين: ا (٩) تناقضا : د س ف ق ل، مناقضا: ن . ولو: ا ج س ف ق ن، لو: د (٩ــ١٠) بهذا يحققه: ا ج س ف ق ن، بهذه الحقيقة: د ف (١١) أنه: جـ ق ن، ان: س ف الاشعري: الاشعرية: ل (١٢) المعتزلة: د س ف ق ل، المعتزلية: ن. (١٢) ازلية: ا ج س ق ن، ادلة: د ف (١٤) ٢ــ و: ا ج ل ف س ق، الى: ن (١٥) غير: ا ج ل ف س ق. عن: ن

صفة ازلية يتعلق بها حدوث العالم. وهذا هو التكوين والايجاد والخلق عند القائلين به وهذا ظاهر ولامحيص عنه لمن انصف و لم يكابر. والله الموفق.

/ثم لنا دلائل أُخر سمعية تركنا ذكرها لما يطول فيها الكلام وفيما تعلقنا (١١٠أ/ق) به من الاية دلالة كافية معجزة للخصوم عن التفوه بما يورث ادنى شبهة ثم نشتغل بالجواب عن شبهه السمعية لنتفرغ للمحاجّة العقلية.

فنقول ما انكرت على من يقول لك ان المراد بقوله تعالى:
هَذَا خَلْقُ اللَّهِ فَأَرُونِي مَاذَا خَلَقَ الَّذِينَ مِنْ دُونِهِ (١) وغيره من الايات.
هذا مخلوق الله تعالى اذ لاوجه لك الى إنكار جواز اقامة المصدر مقام المفعول / في اللغة كما في العلم والقدرة اذ هما يذكران ويراد بهما ما (١٤٠ب/س) يتعلقان به من المعلوم والمقدور.

فان قلت هذا مجاز ولايصار اليه الا بعد قيام الدليل.

قيل ان على قولك وهو مذهب الاشعري ما كان محتملا للمجاز لايكون موجبا للعلم قطعا ويقينا وان لم يقم بعد دليل المجاز لجواز ان يقوم. ولهذا تقول بالتوقف في الاية العامة وان لم يقارنها دليل التخصيص لما ان

(١) بها: ف ق ن س، به : ا ج د (٣) والله الموفق : ج د س ق ف، ـــ : ان (٤) فيها الكلام، ا ف ق ن، يركزها فيها: د س ، بذكرها فيها الكلام: ا (٥) دلالة:د ف ق ن،ـــ:س(٥) بما: جـ س ف د ق ل، مما:ن(٦) شبهه: ج د س ف، شبهة : ا ن، الشبه: ق (٥) لنتفرغ: ا ج س ف ق ن، لنفرغ: د (٧) ١ـــ لقمان ١١ (١٠) المفعول: ج د س ف ق ن، المعقول: ا (١١) به: ا ج د س ف ق، ـــ: ن (١٢) ولا: ا ج د س ق ل ف. فلا: ن. قيام: ا ج د س ف ق، تمم قيام: ن (١٣) ٢ـــ و ج ل س ف ق، ـــ: ا ن (١٥) العامة: د س ف ق ن، لأن علامة: اءالتوقف: د س ف ق ل، الوقف: ا ج ن (١٣) لم: ا ج ل د ف س ق، لما: ن. التخصيص: ا ج د س ق ن، التخصص : ف

(٢٦أب/ل) الاحتمال ينافى العلم فاما اذا / كان احدى الجهتين ارجح من الاخرى فقد يوجب علم غالب الرأى فيجوز الاحتجاج به في مسائل الاحكام اذ هى تثبت بغالب الرأى.

فاما في المسائل الاعتقادية التى لاوجه الى القول بثبوتها الا باقامة الدليل الذى يوجب العلم قطعا فلا وجه الى التعلق به وهو مذهب شيخنا ابي منصور الماتريدي رحمه الله تعالى. فلا وجه لك اذا الى التعلق بهذه الايات المحتملة للمجاز في محل النزاع الا اذا اقمت الدلالة على نفى احتمال المجاز ولادلالة على ذلك معك.

فان قلت ان الدلائل المعقولة تدل عليه فقد تركت الاحتجاج بالاية واشتغلت بالمعقول فان صح دليلك فقد وقعت لك الغنية عن التعلق بهذه الايات وان لم يصح بطل احتجاجك بالايات. فكيف مادارت القصة ظهر سفهك في التعلق بهذه الايات،

(١١٢ب/ج) على انا نقيم الدلالة على ان المراد من الايات هو المخلوق دون/الخلق بطريق المجاز وحمل الكلام على المجاز جائز بالدليل. فمن الدلائل ما أقمنا من الدلالة السمعية التى لامجال للشبهة في ابطال الاحتجاج بها على ما سبق ذكره. ونقيم بعد هذا، الدلائل العقلية ان شاء الله تعالى على ان قولك ان اقامة

(١٠٤ب/ف) المصدر مقام المفعول مجاز فلا يصار اليه / الا بدليل، كلام فاسد جدا.

(١١٠ب/ق) لانك إن انكرت ان لفظة الخلق ليست بمصدر والمخلوق ليس بمفعول

---

(٢) علم: د س ف ق، ـــ: ا ج ق ن، (٠) الاحكام: ا ج د س ف ل ق، ـــ: ن. به: د س ف ق ن، له: ج، ـــ: ا (٤) الدليل الذى يوجب العلم قطعا: د س ف، دليل موجب للعلم: ا ج ن ق (٧) النزاع: ا د س ف ق ن، التنازع: ج. اقمت: ا د س ف ق ن، اقيمت: ج(١٠) اشتغلت: ج د س ف ق ن، اشتغل: ا. فان: د س ف ق ل، وان: ن (١٤) ما: ف ن س د ن ق، من : ل

وذكر / الخلق والمراد به المخلوق ليس بطريق اقامة المصدر/ (١٤١أ/س) مقام المفعول بل هو موضوع في اصل اللغة للمخلوق. فقد نادي عليك (١٣٣ب/ب) جميع اهل اللغة بالانكار. وظهر جهلك بلسان العرب ومواضعاتهم وموازينهم وصيغاتهم التى استعملوها لتفاهم ما فى الضمائر بها و أحد لايمكنه انكار هذا.

وطريق سلفك أنهم يقولون ان الخلق وان كان في اللغة مصدرا الا انه ينبىء عن معنى عين ذلك المعنى راجع الى عين المفعول وانه ليس بمعنى وراءه كالوجود مع الموجود سواء فمن حقك ان تقول ذكر الخلق واراد به المصدر الا ان المصدر هاهنا راجع الى ذات المخلوق لاستحالة ان يكون غيره. وخصمك يقول ان المصدر هاهنا صفة لله تعالى قائمة به والمخلوق ما يتعلق بتلك الصفة الا انه ذكر لفظ المصدر واراد به المخلوق مجازا فتقول انت انه ما اراد به المفعول وانما اراد به حقيقة المصدر / الا ان (١٢٧أ/ل) / المصدر هاهنا معنى راجع الى ذات المخلوق. فحاصل المنازعة بينك وبين (٧٨ب/ن) خصمك في التعلق بهذه الايات راجع الى هذا. ولاوجه لك للتعلق بهذه الايات الا بعد ثبوت هذه المقدمة، وبثبوتها يقع لك الغنية عن التعلق بالايات على ما قررنا.

وما ذكر ان الله تعالى كرر لفظة الخلق واراد بها المخلوق ولو كان هذا مجازا لما كرر. اذ ليس من شأن العرب التكرير فى المجازات

(١) المراد به : ا ج س ف ق ن ، الارادة : د (٧) ينبىء : ا ج ل د ف س ق. يبين: ن. عين: ق صح هامش ، ـــ : د س ف ق ن، (١٠) خصمك: ا ج ف ن، خصمه: د (٠ ) به : ا ج دل س ف ق، ـــ: ن. ههنا: د ج س ق ن، هنا : ا ف. (١١) يتعلق: ج د س ف ق، تعلق: ا ل ن (٠) ذكر: ج د س ف ق ن، ـــ: ا (١٣) فحاصل: ا ج د س ف ق ن، وحاصل: ج (١٤) بهذه الايات ... للتعلق: ج د س ف ق ن، ـــ: ا (١٥) بثبوتها: ا د س ف ق ن، ثبوتها: ج (١٧) لفظة: ا ب د ن ج ف ق، لفظ: س ل. بها: ف س نق ، به: ل

كلام واه وادعاء على العرب ما هو خلاف عاداتهم. اليس ان الضيف مصدر وهو في الشاهد معنى وراء الفاعل يذكر ويراد به الفاعل مجازا. وكذا العدل والزَوْر في نظائر كثيرة لاتحصى ثم انهم يكررون (٨٠ب/أ) ذلك في مفاوضاتهم ومحاوراتهم ويريدون به الفاعل دون / المصدر. فكذا هذا والتعلل بمثل هذه الكلمات اما غفلة واما وقاحة يقع فيها الانسان لافلاسه.

(١٤١ب/س) على انا نقول ان غرضنا من هذا / ان نبين ان اطلاق اسم الخلق على (١١٣أ/ج) المخلوق مغيّر عن اصله اذ هو اسم المصدر دون المفعول / ثم في الجملة (١٣٤أ/ب) من الكلام المغيّر عن اصله ما لايحسن ان يقال له انه مجاز لانه / قد كثر استعماله فظهر معناه كظهوره بالاصل أو آكد كلفظة العدل.

وان كانت في الاصل موضوعا للمصدر ولما كثر استعماله في الفاعل التحق بالحقيقة لظهور المراد به عند كثرة الاستعمال حتى أن من قال (١١١أ/ق) ان الله تعالى ليس بعدل تسارع الناس الى / اكفاره وتخطئته. وان كان الله تعالى في الحقيقة عادلا لاعدلا بل العدل صفته والخلق مع المخلوق من هذا القبيل فيصير لغلبة الاستعمال كانه حقيقة فيجوز تكريره كما يجوز تكرير الحقيقة.

ولكن بهذا لايتبين المخلوق في نفسه خلق كما لايتبين ان ذات الله تعالى في الحقيقة صفة العدل والعدالة.

---

(٣) يكررون: ج د س ف ق ن، يكيدون: ا (٤) فكذا: ا ج س ف ق ن،وكذا:د(٥) والتعلل: ا ج ف س، التعلل: د، والتعليل: ق (٧) ٣ـــ أن: ا ج د س ف ق ل، ـــ: ن (٨) المغير: ف س ج ن، المعير: ا د، المغتر: ق. (٩) له: ا ج د س ف ق، ـــ: ن (٠) انه: ج د س ف ق ن، ـ:ا(١٠)فظهر : ا ف ن، وظهر: ج د س (١١) موضوعا: د ف ل ج س ق، موضوعة: ن (١٣) تسارع: د س ف ق، سارع: ن (١٥) حقيقة : ب ج ق ن، حقيقية: د ق. حقيقته: س

وهذا واضح بحمد الله تعالى.

ومما يدل على بطلان هذا الكلام / وكون المتمسك به متحكما. انهم (١٠٥أ/ف) يقولون لافعل للعبد بطريق الحقيقة وانما له الاكتساب وما يضاف الى العباد من الفعل فهو مجاز وان كان ذلك موجودا في كلام الله تعالى وكلام الرسول صلى الله عليه وسلم وكلام / جميع الناس بطريق التكرير. (١٢٧ب/ل) قال الله تعالى: وَافْعَلُوا الْخَيْرَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ (١)، وقال تعالى: فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا وَلَنْ تَفْعَلُوا (٢)، وقال: بِمَا كَانُوا يَفْعَلُونَ (٣) في مواضع لاتحصى.

ومع ذلك لم يخرج ذلك من ان يكون مجازا فكذا هذا. على ان الخلق لو كان هو المخلوق للغت فائدة ذكر الخلق في قوله تعالى: إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمٰوَاتِ وَالْأَرْضِ (٤) لان خلق السماء هو السماء فيصير كانه قال: ان في السموات والأرض فيصير ذكر الخلق لغوا ضائعا.

فاما قوله وانما يستدل على الصانع بمفعولاته لابصفاته التى هي غير مرئية لنا.

فنقول / لما كان المفعول المرئي دالا على ان فاعلا فعله كان دالا على فعله فيصير فعله معلوما بدلالة مفعوله ثم فعله يدل على الفاعل اذ لافعل يتصور بدون الفاعل. فكانت دلالة المصنوع المخلوق على صنع الصانع.

(١) واضح: ب ج ل ن ق، اوضح : ف س د (٤) ذلك: ا ج د س ف ق ل ، ـــ: ن (٥) التكرير: ا ج ق ن، التكرار: د س ف (٦) ١ــ الحج ٧٧ (٧) ٢ــ البقرة: ٢٤ (٧) ٣ــ الانعام: ١٥٩ (٨) لم: جـ س ق ن هامش ف، لا: ف فى الصلب. (٩) للغت: س ف ل ا ج ق، بلغت: ن. (٠) فائدة ذكر: ج د س ف ق، ذكر فائدة: ن (١٠) ٤ــ آل عمران ١٩٠ (١٠) هو السماء : ا ج س د ف ق ل، ـــ: ن (١١) ذكر الخلق لغوا: ا ج س ف ق ن، ـــ: د (١٢) غير: جـ د س ف ق ل، ـــ: ب ن. هي: هو: د فقط (١٤) على : ج د ف، ـــ: ا س ن ق (١٥) فيصير فعله .... على الفاعل: تكرر: في د (١٥) الصانع: ا ف ج س ق ن، الخالق الصانع: د

اذ هذا دلالة الاثر على المؤثر والعالم اثر فعله لا اثر ذاته. ثم الفعل المدلول (١٢٤ب/ب) عليه يدل على الفاعل فكانت الدلالة على الذات في خلق / السماء لافي نفس السماء بل دلالة نفس السماء على الفعل على ما قررت فكانت فائدة ذكر الخلق هذا. والله اعلم.

وقوله ومادل على الصانع فهو مصنوعه. قلنا هذا ممنوع بل مادل على (١١٢ب/ح) الصانع فهو صنعه / وما دل على الصنع فهو المصنوع فكانت دلالة المصنوع على الصانع بواسطة دلالته على الصنع. وهكذا الجواب عن تعلقه بجميع ما تلي من الايات على انه قوله تعالى: لَخَلْقُ السَّمٰوَاتِ وَالْأَرْضِ (٧٩أ/ن) أَكْبَرُ مِنْ خَلْقِ النَّاسِ (١) / من ادل الدلائل على بطلان مذهبه لان الامر لو كان على مازعم لكان تقدير الكلام السموات والأرض اكبر من الناس. ولافائدة فيه، اذ كل احد يعرف هذا بالمشاهدة وليس مراد الباري جل وعلا من الاية هذا بل مراده، والله اعلم، ان خَلْقهما في تقدير (١١١ب/ق) عقولكم اكبر من خلق الناس اذ في الشاهد / كلما كان المفعول اكبر كان الفعل اكبر اذ بناء قصر عال اكبر من بناء بيت صغير فيستدل، والله اعلم، بخلقه السماء والأرض على قدرته على خلق الناس عند الاعادة. فاما لو كان الخلق والمخلوق واحدا فلا تحصل هذه الفائدة ولغا ذكر الخلق. والله اعلم.

(١٢٨أ/ل) وما استدل به هذا الرجل باجماع الفقهاء / ان من حلف بصفة من صفات ذات الباري جل وعلا انعقدت يمينه ولو قال وخلق الله

(٤) اعلم: ا ج د س ق ل ن، الموفق: ف (٥ـــ٦) على الصانع فهو ... مادل: ج د س ف ق ن، ـــ: ا (٦) فهو: د س ف ق ل، ـــ: ن (٩) ٥ـــ المؤمن: ٥٧ (١٢) خلقهما: ج د س ف ق ن، خلقها : ا (١٥) بخلقة: ا ج د س ف ل، بخلق: ق، بخلقة: ن (١٦) فاما: ج د س ف ق ن، واما: ا (١٩) ذات: د س ف ق، ـــ: ن

لايكون يميناً كان ذلك لجهله بمذاهب خصومه في الفقه.

فان محمد بن الحسن رحمة الله عليه ذكر في اول صفحة من كتاب الأيمان من المبسوط انه لوقال: وعلم الله لايكون يمينا ولاخلاف ان العلم من صفات الذات / ومع ذلك / لم يجعله يمينا لما ان المتعارف كان عندهم (١٤٢ب/س) ان العلم يذكر ويراد به المعلوم ومن المعلومات مالايحصى كثرة لاينعقد (١٠٥ب/ف) الحلف بها فلم يجوّز لهذا حتى انه لو قال اردت به العلم الذي هو صفة الله تعالى كان يمينا.

فكذا اذا قال وخلق الله لان الخلق يذكر ويراد به المخلوق بل المتعارف هذا هو على ما قررنا فلم تنعقد به / اليمين لهذا حتى انه لو قال عنيت (١٣٦أ/ب) به صفة الله تعالى تنعقد يمينه كذا فسر مشايخنا رحمهم الله هذه المسائل.

فكان التعلق بمثل هذا جهلا محضا وما استدل به من اجماع الناس ان الله تعالى خالق الخلق وقولهم اللهم ارحم هذا الخلق فهو على ارادة المخلوق ولا كلام فيه فكان هذا الرجل لم يسمع من الناس استعمال الخصم والضيف والزّور والعدل على ارادة الفاعل والتعلق بهذا كله منه خيال لايجدي نفعا. وما قال ان الناس كلهم اجمعوا على اكفار من امتنع من القول بان الخلق غير الله تعالى. قلنا انما ذاك اجماع من يصرف اسم الخلق الى المخلوق.

---

(١) يكون: ا د س ف ق، يكون ذلك: ن. ذلك: د س ف ق ن، ـــ: ج (٣) لو: ج د س ف ق ن، ـــ: ا (٥) ومن: ا ج س ف ق ن. من: د (٦) يجوّز: ج د س ف ق ن، يجز: ا (٧) كان: جـ س ق ن، تنعقد: ف (٨) فكذا: ا ج س ف ق، وكذا: د، فكذلك: ن (١٢) خالق: د س ف ق، خلق: ن. ( • ) وقولهم: ا د س ف ق ن، وقوله: ج (١٠) المخلوق : ا ج د س ف ق، المخلوقين: ن (١٣) من الناس: ا ج د س ف ق، ـــ: ب ن (١٤) منه: د ف ق ن، ـــ: س يجدي: يجري: ج (١٥) كلهم: د س ق، ـــ: ج ن ف (١٦) انما ذاك: ا ج د س ف ق، ذلك: ن. يصرف: ج د س ف ق ن، يصير: ا

فاما من عرف ان الخلق صفة الله تعالى فلا يساعدهم على هذا الاكفار.

وما قال ان الله تعالى قال: فَعَّالٌ لِمَا يُرِيدُ (١) والفعال للمبالغة والتكثير ثم علق به الارادة وما تناولته الارادة فهو مخلوق يدل هذا على غاية سخافة الرجل حيث ظن ان لنفسه في هذا دليلا يعتمد عليه وذلك انه يقال له ايش في كون الفعال للمبالغة والتكثير مايدل على كون الفعل هو المفعول (١٢٢أ/د) أ ليس ان الله تعالى قال: عَلَّامُ الْغُيُوبِ (٢) اكان / العلم / مخلوقا.

(١٤٢أ/س) فان قال نعم. ترك مذهبه والتحق بالجهمية ولو قال لا. ابطل دليله.

ثم نقول الفعال يدل على كثرة مفعولاته دون كثرة فعله كما أن العلّام يدل على كثرة معلوماته دون علمه. وكذا قدير للمبالغة وهو يدل على كثرة مقدوراته دون قدرته.

وقوله علق به الارادة.

(١١٢أ/ق) قلنا علق الارادة بما يفعله لابفعله إذ أثر الارادة / خروج المفعول على التتابع والتوالي وكون الفاعل مختارا غير مضطر فيما يفعل لاوجود الفعل.

ثم يقال له أ ليس ان الله تعالى قال: يُرِيدُ اللَّهُ اَنْ لاَيَجْعَلَ لَهُمْ حَظًّا فِي الْاٰخِرَةِ (٣) فلابد من بلى.

قيل له اكان ان لايجعل له حظاً فى الاخرة مخلوقاً.

فان قال نعم فقد جعل ان لايجعل مفعولا وهذا جهل ثم نقول له:

(١) يساعدهم: ا ج ف ق ن، نساعدهم: د س (٢) ١ــ هود ١٠٧ (٤) ان: ق، ـــ د س ف ن (٥) له: د س ف ق، ـــ: ن. ايش: ا ج س ف ن، ليس: د ق (٥) التكثير: ا ج د س ف ق التنكير: ن (٦) ٢ــ المائدة ١٠٩. مخلوقا: ا ج د س ف ق، مخلوقا له: ن (٧) لو: د س ف، ان : ن ق. (٨) نقول: ج س ق، قول: ا د ف، يقول: ن (١٣) التتابع: ا ج س ف ق ن، التعاقب: د (١٥) ٣ــ آل عمران ١٧٦ (١٧) نقول له: تكرر في: ن

ان شاء الله تعالى لم يجعل العالم في الازل / هل كان أن لم يجعل مفعولا (٢٦ب/ب) فان قال نعم. فقد اثبت المخلوق في الازل وهو كفر وان قال لا. قيل / اليس ان الله تعالى علق به الارادة فلا بد من ان يقول بلى فقيل له (٨١ب/أ) فقد ابطلت اذا حجتك ان ما تعلقت به الارادة فهو مخلوق على انا بينا ان تعلق الارادة بالمفعول / دون الفعل. والله الموفق. (٧٩ب/ن)

وما استدل / به من قول سيبويه في حد الفعل انه امثلة اخذت من لفظ (١٠٦أ/ف) احداث الاسماء الى اخر الفصل.

فنقول ان هذا الرجل تعاطى صناعة، نظر اليها من وراء الجبال لا من وراء الجدار. ولو عرف مواضعات اهل النحو وما هو فعل عندهم وما ليس بفعل وما هو مفعول لهم وما ليس بمفعول لما اشتغل بمثل هذا الكلام الدال على خلوه عن هذه الصناعة وقبل ان نشرع في شرح هذا.

فنقول اكل ما اطلقه سيبويه صحيح مأ خوذ به / فان قال لا ابطل (١٤٣ب/س) احتجاجه والتعلق بقوله.

وان قال نعم. قيل ان سيبويه اثبت للعباد فعلا فانه قال في قوله ضرب زيد ارتفع زيد بفعله فلم زعم صاحبكم / الاشعري ان لافعل في الحقيقة (١١٤ب/جـ) لغير الله تعالى وخالف سيبويه.

(١) شاء: ا ج د سف، ــ: ن ق. ان لم: ج د س ف ق، ان لو لم: ن (٣) علق: ا ج د س ف ق، خلق: ن (٤) فقد: ا ج د س ف ق، قد: ن. تعلقت: ا ج د س ق ن، تعلق: ف (٥) الفعل: ج د س ف ق ن، الفاعل: ا (٨) تعاطى: ج د س ف ق ن، تعاظم: ا (٩) مواضعات: ا ج د س ف ق، موضوعات: ن. ما: ا ج د س ف ق، ــ: ن (١٠) لهم: ا د س ف ق ن، ــ: ج (١٠) اشتغل: ا ج د س ف ق: استفعل: ن (١١) هذه: ج د س ف ق ن، ــ: ا (١٢) فنقول: ا د ف ن، نقول: ج د س ق (١٣) احتجاجه: د س ف حجاجه: ا ج ق ن، (١٤) ٢ــ ان: د ف ق س، فان: ن (١٥) ٢ــ زيد: د س ف، ــ: ن ق

ثم قال حد الفعل امثلة اخذت من لفظ احداث الاسماء واراد بالاحداث المصادر وسماها احداثا لأنها تحدث في رأى العين من الفاعلين واضاف الأحداث الى الاسماء واراد به الذوات التى يحصل منها الافعال الحقيقية التى هى عندهم المصادر. وسماها الاسماء لان الاسم عبارة عن المسمى (١٢٣أ/د) وهذا مما رده عليه ابو العباس / المبرد.

وقال هذا خطأٌ لان المصادر تحدث من المسميات لا من الاسماء والصحيح ان يقال احداث اصحاب الاسماء كذا ذكر في كتابه المسمى بالانتقاد على سيبويه. ذكر فيه اشياء استدركها عليه واهل الصناعة.

قالوا الصحيح ما ذهب اليه سيبويه لانه عنى بالاسماء المسميات دون التسميات كما هو مذهب اهل السنة لان الاسم والمسمى واحد.

(١٣٣أ/ب) وذهب المبرد الى ان الاسم غير المسمى وهو عبارة عن التسمية / ثم ان (١١٤ب/ج) صاحبكم / الاشعري لم يقبل من سيبويه قوله: / ان الاسم هو المسمى (١١٢ب/ق) ولا من ابى عبيدة اذ روى عنه هذا بل خالف جميع من تقدمه.

وقال ان الاسم هو الصفة وينقسم الاسم انقسام الصفات فيكونُ اسم هو عين المسمى واسم هو غير المسمى واسم لايقال هو المسمى ولا يقال هو غيره وكذا التسمية مع الاسم.

وطوّل هو واصحابه في تقسيم ذلك واذا كان هو يخالف سيبويه في هذا (١٤٤أ/س) كله كيف الزمتم خصومكم الاخذ / بقوله والنزول على حكمه.

ثم نقول له الفعل عند النحويين هو الكلام وهو ينقسم الى قسمين

(١) لفظ: ج د ف س ق ن، لفظة: ا (٧) الأسماء : ا ج د س ف ق، ـــ: ن (٧) الإنتقاد: ا ج د س ف ق، الابتعاد: ن (١٠) لان: د س ، ان: ج ف ق ن، (١١) ١ـــ ان: ا ب ج س ف ق ن، ـــ: د (١٢) قوله: ا ج د ف س ق، ـــ: ب ن (١٦) مع الاسم: ا ج د س ف ق، ـــ: ن (١٧) تقسيم: د س ق، تقاسيم: ف ن، واذا: ا د س ف ق ن، فاذا: ج (١٨) على: ب ج د س ف ق، عن: ن

تعريف وتكليف. ونعني بالتعريف الاخبار وهو ينقسم انقسام الأزمنة وهي الماضي والقائم والاتي. كقولك ضرب زيد امس وهو يضرب للحال، وسيضرب غدا والتكليف ينقسم الى ايجاب وهو الامر والي منع وهو النهي وهذا كله من اقسام الكلام.

ولهذا يقال في اقسام الكلام انه خبر واستخبار وامر ونهي. فان كنت اخذت بقول اهل اللغة ففعل الله تعالى اذن كلامه وكلامه أزلى بخلاف بيننا وبينكم فكان فعل الله تعالى ازليا / ولو كان الفعل حادثا عندك لكان (١٠٦ب/ف) الكلام حادثا وإن لم تقبل هذا من اهل اللغة بطل الزامك.

ثم الفعل عندك وعند اهل الكلام اجمع، ما هو المصدر عند اهل اللغة وهم لايعدون ذلك فعلا بل يعدونه اسما / ولهذا اختص بعلامات / الاسماء (٨٢أ/أ) وهي دخول لام التعريف او التنوين او الاضافة دون علامات الافعال (١١٥أ/ج) وهي: قد وسوف.

ودخل فيما هو حد الاسم عندهم وهو ما دل على معنى غير مقترن بزمان محصل او كلمة تدل على المعنى دلالة الاشارة دون الافادة وخرج من حد الأفعال عندهم وهو ما دل على معنى مقترن بزمان محصل. فاذا ما هو الفعل / عندهم ليس بفعل بلا خلاف. وما هو الفعل عند اهل (١٢٣ب/د) الكلام ليس بفعل عند اهل / اللغة فكيف تلزم خصومك / الاخذ (٨٠أ/ن) بقولهم؟ ثم انه سمى المصادر أحداث الاسماء فكان ضرب زيد واكل خالد (١٣٧ب/ب) وشرب محمد احداثا لهؤلاء. أتقول انت ان هذه المعاني حدثت عنهم؟ فان قلت نعم. فقد جعلت للعباد احداثا وان قلت لا. فقد خالفت اهل اللغة.

(٣) وهي : د س ف ن، وهو : ا ج ق. كقولك : ا ج د س ف ق، كيف: ن (٣) ا ج د س ف ق،وهو: ن(٨) وان: جـ س ف ق، فان: ن. تقبل: س ف ق يقبل: ج ن (١١) لام التعريف: ا د س ف ق ن، الامر للتعريف: ج. (٠) او: ج د س ن، و: ا ف، (٠) (١—٢) او: و: ق (١٣) حد: ج د س ف ق، من حد: ب ن (١٤) وخرج: فخرج: س (١٨) ثم : ا ج س ف ق، مع: ن (١٩) اتقول: د س ف ق ن، تقول: ا ج. عنهم: ا ج د س ف ق، عندهم : ن

(١٤٤ب/س) ثم قوله في آخر هذا الفصل/ان عندهم المفعول على الحقيقة هو المصدر ثم يقولون مفعول به ومفعول له ومفعول فيه ومفعول معه ولايزيدون على ذلك.

وما اخذ منه الفصل بين الفعل والمفعول من اوله الى اخره كلام فاسد متناقض وقع فيه لجهله بمواضعات اهل اللغة ونبين ذلك.

(١١٣أ/ق) فنقول / قوله ان عندهم المفعول في الحقيقة هو المصدر. هذا شيء يقوله البصريون وخالفهم فيه الفراء فقال ان المصدر ليس بمفعول بل هو فعل والمفعول ما تعلق به الفعل لانفس الفعل فلم يكن هذا مقبولاً من البصريين مع مخالفة الفراء اياهم وهو من رؤساء اهل الكوفة.

ثم نقول المفعول عندهم ليس ما هو المفعول حقيقة. وكذا الفاعل، وكذا الفعل بل الفعل عندهم ما مر. والفاعل عندهم ما أسند اليه ما هو الفعل عندهم وهو المحَدَّث عنه لا من فعل حقيقة. والمفعول من لم يسند اليه ما هو الفعل عندهم وخرج من ان يكون محدثا عنه.

فانك اذا قلت لم يضرب زيد عمرا كان زيد عندهم فاعلا وعمرا مفعولا.

ولو قلت مات خالد وطال الغلام واسود الشعر وابيض الثلج كان ارتفاع كل اسم من ذلك لكونه فاعلا. ولاشك ان الفعل لم يوجد من احد من هؤلاء ولكن لما حدّث عنه واسند اليه ما هو الفعل في صناعتهم عد فاعلا وما خرج عن الحديث ولم يسند اليه كان مفعولا وان لم يقع عليه فعل ما. فكان المصدر عند البصريين مفعولا مطلقا لان ما هو الفعل لم يسند اليه ولم يحدث عنه فكان عندهم/ على مقتضى صناعتهم مفعولا.

(٢) على: ج د س ف ق، في: ن (٧) تعلق: ا د س ف ق ن، يتعلق: ج (٠) مقبولا: ا ج د س ف ق ن، مفعولا: ج (١٤) الغلام: ج د س ف ق ن، الكلام: ا. الشعر: ا ج د س ف ق ن، ـــ: د (١٧) ولكن: د س ف، ولكنه: ن ق (١٦ــ١٧) ما هو الفعل ... ولم يسند اليه: ا د س ف ق ن، ـــ: ج. (١٦) في (عن : ا). صناعتهم: ا س ف ق ن، في صناعاتهم: د (١٨ــ١٩) كان مفعولا ... هو الفعل لم يسند اليه: ا ج د س ف ق، ـــ: ن

لا ان يكون مفعولا حقيقة. (١١٥ب/ج)

كما لو قلت عبدت الله تعالى كان انتصاب قولك الله لكونه مفعولا وكذلك لو قلت لم يعبد فلان الله تعالى وليست حقيقة / الفعل واقعة (١٠٧أ/ف) على الله تعالى. تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا

/ فاذن ما هو الفعل عند اهل الكلام كان مفعولا عند البصريين من اهل (١٤٥أ/س) اللغة. فاما / ما هو الفعل عند اهل اللغة فليس بمفعول عندهم وما هو (١٣٥أ/ب) مفعول عندهم ليس بفعل / عندهم البتة. (١٢٤أ/د)

وشيء من هذا لا يتصل بما نحن فيه. وبهذا يبطل قوله ما اخذ منهم الفصل بين الفعل والمفعول فان اهل اللغة جعلوا الفعل الامثلة التى بينا وهي ماخوذة عندهم من المصدر وهو المفعول المطلق عندهم وهو غيرتلك الامثلة المأخوذة عنه. فكيف يستقيم قوله ما اخذ منهم الفصل بين الفعل والمفعول فصار باخر كلامه / مناقضا اول كلامه فانه حكى عنهم في (٨٢ب/أ) اول كلامه الفصل بين الفعل والمفعول. ثم قال في اخر كلامه ما اخذ منهم الفصل بين الامرين وهذا هو التناقض الظاهر. وانما ثبت الاتحاد بين ما هو حقيقة الفعل عند اهل الكلام وهو المصدر لاعندهم وبين ما هو مفعول في صناعتهم دون اهل الكلام وما هو المفعول عندهم ليس بمفعول حقيقة / عند اهل الكلام. فاذن لم يثبت الاتحاد بهذا بين ما هو الفعل (١١٣ب/ق) والمفعول عند اهل اللغة ولا الاتحاد بين ما هو الفعل والمفعول عند اهل الكلام فكان التعلق بهذا تلبيسا ظاهرا.

---

(٣) كذلك: ج د س ف ق، كذا: ا ن (٥) فاذن. ج د س ف ق، فاما: ا ن (٩) بينا: د س ف ق، بيننا: ن (١٢) مناقضا: ا د س ف ق ن، مناقض: ج. فانه حكى: ا ج ف ق ن، فانه (ما: س) يحكى: د س (١٧—١٨) بين ما هو... ولا الاتحاد (اتحاد: ن) بين ما: تكرر في: ب ن. ما: س ج د ف ق، ـــ: ب ن (١٨) اللغة: ... عند اهل: ـــ: س (١٩) بهذا: د ف ق ن، لهذا : س

وبالله العصمة.

وقد فرغنا من ابطال شبههم السمعية والاجماعية واللغوية فنشتغل بعد هذا ببيان حجتنا العقلية وابطال شبههم العقلية فنقول. وبالله التوفيق.

(٨٠ب/ن) ./ اجمع المسلمون على ان خالق العالم هو الله تعالى ولاشك ان الخالق وصف منا لله تعالى لابد من وجود معنى يكون به خالقا ثم عند المخالفين لنا من المعتزلة والنجارية والاشعرية لم يكن من الله تعالى الى العالم معنى يتصف هو بكونه خالقا والعالم بكونه مخلوقا. اذ المعنى لو كان لكان (١٤٥ب/س) هو الخلق والايجاد / وذلك هو عين الموجَد المخلوق لامعنى قائم بذات الله تعالى فاذن كان وجود العالم بالعالم لابالله تعالى. اذ لم يكن منه اليه معنى سوى انه اقدم من العالم ووجود شيء ما لايجعل من اقدم منه خالقا له اذا لم يكن منه معنى اليه يكون به خالقا كتكوّن زيد بعد عمرو لايجعل (١٣٧ب/ب) / عمراً خالقا لزيد وان كان اقدم منه / اذا لم يكن منه اليه صنع. (١١٦أ/ج) وكذا القدرة لاتوجب كون القادر فاعلا قادرا اذا لم يتصل بها الفعل الا ترى انه تعالى في الازل كان قادرا ولم يكن خالقا عندهم ولم يثبت مخلوق وكذا العلم لايوجب وجوده.

واذا تقرر هذا ثبت ان عند هؤلاء الخصوم لم يكن وجود العالم بالبارئ جل وعلا، بل كان وجوده بنفسه.

---

(٢) شبههم (شبهه: س) د س ف، شبهتهم:ن ق (٣)حجتنا: حججنا: ف. ( ) شبههم: د س ف، شبهتهم: ق ن. العقلية: ج د س ف ق ن، الفعلية : ا (٧) يتصف: ا ج س ف ق ن، يتصف به: د. والنجارية بعد الاشعرية: في: ن (٧) ١ــ٢ بكونه: ا ج د س ف ق، لكونه: ن (٠) اذ: ا ج س ف ق ن، اذا: د. (١٠)من: د س ف ق ، منه: ن (١١) اذا: ا د س ف ق، اذ: ج ن (ن) كتكون: ا ج د س ف ق، كتكوين: ن (١٢) عمرا: س أ ف ج ق، عمرو: ب د ن (١٣) قادرا: د س، ــ: ا ج ف ق ن، يتصل: د س ف ق، يتصف: ن (١٤) في الازل كان: كان في الازل: ن. خالقا: ا ج د س ق ن، خالقا على قود كلامهم: ف (٠) عندهم: ق، ــ: ج د س ف ن

وما كان وجوده بنفسه لابغيره فهو قديم فكان القول بهذا موجبا القول (١٢٤ب/د) بقدم العالم. فكانوا هم القائلين / بقدم العالم لانحن. والثاني ان وجوده لو كان بنفسه او بمعنى راجع الى ذاته لا الى غيره لكان حادثا لابغيره فلم يدل على غير اوجده فكان القول به قولا بنفي الصانع جل وعلا/. (١٠٧ب/ف)

يحققه ان الخالق اسم مشتق من الخلق كالآكل من الاكل والضارب من الضرب وكذا الموجد من الايجاد.

ثم عندنا الاسم المشتق من معنى يكون وصفا لمن قام به المعنى او لمن له المعنى بان كان المعنى راجعا الى الذات كالساكن اسم لما قام به السكون. وكذا الحركة والسواد والموجود اسم لمن كان وجوده راجعا الى ذاته وانعقد الاتفاق على هذه الجملة بيننا وبين الاشعرية وينسبنا جميعا المعتزلة الى الجهل حيث زعموا ان المتكلم اسم لموجد الكلام لا للمحل الذي قام به الكلام والكافر اسم لفاعل الكفر لا لمن قام به الكفر. / (١٤٦أ/س) وادعينا عليهم التناقض والخروج عن المعقول حيث ساعدونا على ان المتحرك من قامت به الحركة لامن / او جدها وكذا الساكن الاسود (١١٤أ/ق) والابيض والحي والميت والصحيح والفاسد والمريض.

ثم ان هؤلاء الاشعرية تركت هذا الاصل وزعمت ان الخالق غير من قام به الخلق والموجد غير من قام به الايجاد وهذا تناقض ظاهر

---

(١) وما كان وجوده بنفسه: ا ج د س ف ق، ـــ: ن. موجبا: ا د ف ق ن، يوجب: س ، موجب: ج (٣) بمعنى: ا ج ف ق ن، لمعنى: د (٠) لكان: د ج ف ق س ن، فكان: ا (٥) الآكل: ج د س ف ق، الآكل مشتق: ن (٧) لمن: ا ج س ف ق ن، لمن قام: د. له: ج د س ف ق ن، به (بعد المعنى): ا (١٠) وانعقد: ا ج ق ن، فانعقد: د س ف ( ٠ ) جميعا: ا د س ف ق ن، جميع: ج (١٧) ا ـــ به: ا ج د س ق ن، له: ف

(١٨٣أ/أ) /وترْكٌ لاصول اهل الحق بل خروج عن اجماع العقلاء.

والمعتزلة في هذه المسألة اسعد حالا منهم. فانهم وقعوا فيما وقعوا لالجاء اصلهم الفاسد في استحالة قيام معنى بذات الله تعالى الى هذا.

وهذا إلجاء في حق الاشعرية منعدم فانهم ساعدونا على وجوب القول بقيام الصفات بذات البارئ جل وعلا.

والثاني ان المعتزلة جروا على هذا الاصل في بعض المواضع وهو في
(١١٦ب/ج) مسألة الكلام/حيث جعلوا المتكلم من اوجد الكلام لا من قام به الكلام
وكذا جعلوا الكافر من اوجد الكفر لامن قام به الكفر وان كانوا مناقضين في ذلك تاركين هذا الاصل في المتحرك والساكن وغير ذلك على مابينا.

فاما الاشعرية فقد ساعدونا على تخطئة المعتزلة في تلك المسائل ونسبتهم الى المناقضة والخروج عن المعقول ثم هاهنا اتوا بما يوجب هدم تلك الاصول وتصحيح مذاهب الخصوم وهذا تناقض فاحش.

والذى يحقق هذا ان موجودا مّا لما كان موجودا لنفسه. وكذا عرض
(١٢٥أ/د) مّالما كان / عرضا لنفسه وكذا اللون والسوادلم يكن الله تعالى بثبوت
(١٨أ/ن) القدرة له عليه موصوفا / بكونه موجودا بذلك الوجود الراجع الى ذات
ذلك الموجود ولا بكونه عرضا ولونا وسوادا بتلك المعاني الراجعة الى
(١٤٦ب/س) ذوات تلك الاعراض / فلو كان الخلق هو عين المخلوق لما كان الله

(١) وترك: د ف ق ن، ـــ: س (٢) فيما: د س ف ج ق ن، الى فيما: ا (٣) في استحالة: ا ج س ف ق ن، لاستحالة: د (٤) وهذا: ج د س ف ق ن، ـــ: ا (٦) جروا : ا د س ف ق ن، مروا : ج (٠) في : ج د س، ـــ: ف ق ن، (٨) لامن قام به الكفر: ج د س ف،ـــ:ق ن(٩)الاصل: ا ج د س ف ق، الفصل: ن (١٣) موجودا: ا د س ف ق ن، الموجود: ج. وكذا: د س ف ق، فكذا: ن، عرض: د س ف ق، عرضا: ن، العرض: ج (١٧) الموجود: ا ج د س ف ق، الموجد: ن

تعالى به خالقا بل كان ما هو الخلق خالقا كما كان ما هو الكون لنفسبه من الاعراض كائنا وما هو البقاء لنفسه من صفات الباري تعالى باقيا على ما بينا في مسألة الصفات.

فاذن على هذا كل ما وجد بعد العدم فهو الخالق لنفسه لاخالق له سواه ولا موجد وهذا هو عين التعطيل والقول بنفي الصانع. / والقول (١٠٨/أ/ف) بذلك يوجب القول بقدم العالم اذ مالا موجد له وكان وجوده بنفسه كان قديما على ما قررنا فاذا لم يكن هو خالقا بنفسه فغيره الذي ليس يخلق بنفسه ولا قام به الخلق اولى ان لايكون خالقا.

والذى يحقق ما ذهبنا اليه ان سواداً لووجد في محل وهو سواد بنفسه وهو خلق بنفسه فكان من قام به ما هو السواد قام به ما هو الخلق. ولو كان المحل هو الاسود لقيام ما هو السواد به لكان ينبغي ان يكون هو / الخالق لقيام ما هو الخلق به ولو كان الباري هو الخالق به لا من (١١٤ب/ق) قام به لكان هو الاسود به. لا من قام به فكان القول برجوع احد الوصفين الى الصانع، والاخر الى المحل تناقضا فاحشا.

وبناء للامر على التشهي لا على ما يوجبه الدليل وكذا كل موت يوجد في الدنيا فهو خلق عندهم وكذا كل حركة وسكون ولون من سواد وبياض وغيرهما وطعم من حلاوة ومرارة وغير هما ورائحة واجتماع وافتراق وشر وفساد وزمانة ومرض / ونجاسة. (١١٧أ/جـ)

---

(٤) فاذن: ا ج د س ف ق، قادرا: ن. (٦) ما: ا ج د س ف ق ، ـــ: ن. وكان: ا ج د س ف ق، فكان: ن. يوجب: ا د ف س ق ن، بوجوب: ج (٨) يخلق: ا د ف ج ق ن س (هامش)، بخالق: س. بنفسه: نفسه: ج (١١) به: ق، ـــ: د س ف ق ن، (١٢) ٢ـــ به: د س ف ق، له: ن (١٥) ما يوجبه: د س ف ق ج، ما موجب: ا، توجبه: ن وكذا: جـ س ق ن، فكذا: ف (١٧) وغيرهما: د س ف ق، وغيرهما وطعم وبياض وغيرهما: ن (١٨) نجاسة: ج س ف ق، نحاسه: د ن

فينبغي ان توصف محالّها بكونها خالقة لها كما وصفت بكونها متحركة ساكنة متلونة سوداء وبيضاء وحلوة ومرة وشريرة ومفسدة وغير ذلك.

او يكون الباري جل وعلا هو الساكن المتحرك الميت الاسود الابيض الحلو المر المنتن المجتمع المفترق الشرير الفاسد او المفسد النجس قبيح الفعل (١٤٧أ/س) / سيء العمل وكلا الامرين كفر. والذي يوجب بطلان قولهم ان الخالق (٨٣ب/أ) وصف / الله تعالى فيكون الخلق صفة له، كالعالم والعلم والقادر والقدرة فلو كان الخلق هو المخلوق، لكان ابليس واعوانه والاقذار والأنتان (١٢٥ب/د) والكلاب والقردة والخنازير / والميتات والدماء عندهم جميعا والكفر والمعاصي على أصول النجارية والاشعرية كلها صفات لله تعالى والقول به في غاية الفساد والحمد لله على العصمة.

ثم الكفر لما كان خلقا وكفرا فاما ان يكون الكافر به من هو الخالق له واما ان يكون الخالق له من هو الكافر به. فان قالت النجارية والاشعرية بالاول فقد زعموا ان الله تعالى هو الكافر بخلقه الكفر في الكافر وكفر من يقول به لايخفى.

وان قالت بالثاني فقد جعلوا العبد خالقا لكفره وهذا منهم ترك لمذهبهم في خلق افعال العباد.

والذي يحقق هذا ان من كان موصوفا باحد معنيى صفة كان هو

(١) بكونها ... لها: ا د س ف ق ن، بكوبهما ... لهما: ج (٧) ابليس: د س ف ق، ابليس لعنه الله: ن. الانتان: د س ف ق، الاتيان: ن (٩) اصول: ج د س ف ق ، اصل: ن (١٢) ٢ـــ له: ا ج د س ف ق، به: ا ن (١٢) هو الكافر: ج د س ف ق، هو الخالق: ن (١٥) قالت: د س ف ق، قالوا: ن (١٧) والذي: د س ف ق، الذي: ن. ان: ا ج د س ف ق، اذ: ن . باحد: ج د س ف ق، باحدى: ا. صفة: ا د س ف ق ن، ـــ: ج

الموصوف بالمعنى الاخر فان الكلام لما كان كلاما وصدقا كان الموصوف بكونه متكلما هو الموصوف بكونه / صادقا. ولو ادعى انسان ان المتكلم (١٣٩أ/ب) به غير من هو صادق به نسب الى الجهل فكذا هاهنا.

والذي يدل على صحة ما ذهبنا اليه ان الخلق لو كان هو المخلوق لكان خلق السماء هو السماء وخلق الارض هو الارض / وكذا هذا في جميع (١٠٨ب/ف) اجسام العالم.

ثم الله تعالى انما كان خالقا لها في ابتداء احوال وجودها لوجود هذا الذات الذى هو خلقه وهذا الذات بعينه في الزمان الثاني والثالث فصاعدا موجود فيكون خلقا فيكون الله تعالى خالقا لها في كل حال فيوصف بانه يخلق السموات والارضين للحال / ويوجدها كما هو مذهب / النظام (٨١ب/ن) والقول بايجاد الموجود وخلق المخلوق محال. اذ ليس يشك ان ما صار (١٤٧ب/س) مثبت الكينونة حاصلا / في الوجود والإنيّة فهو مادام على تلك الحال (١١٥أ/ق) فمن المحال ان يوجد ثانيا. ولا يلزمنا هذا. وان كان الايجاد الذى هو (١١٧ب/ج) صفة الله تعالى موجودا للحال لان المخلوق كان مخلوقا لتعلق تلك الصفة به وهي تعلقت به عند خروجه من العدم الى الوجود فاما بعد ذلك فلا تعلق له به لاستحالة ايجاد الموجود. هذا كما قلنا جميعا ان الموجود في اول احواله مقدور الوجود لتعلق القدرة به في تلك الحال وفي حالة البقاء

(١) فان: د س ف ق ن، ان: ا ج (٣) ههنا: ج د س ق ن، هنا: ا ف (٧) انما: ا ج ف ق ن، لما: د س الذى: جـ ف ق ن، —: س. (٩) ٢ فيكون: ا د س ف ق ن، ويكون: ج (١٠) يوجدها: د س ف ق، موجدها: ج، بوجودها: ا . كما: د س ف ق ن، على ما: ق (١١) يشك: د س ف ق، شك: ن. (١٢) مثبت الكينونة: ا د س ف ق، مثبتا لكينونة: ن، مثبتالكينونية: ج (:) الانية: ا د ف ق ن، الاينية: ج س. الحال: ج س ف ن، الحالة: ا د ق. (١٦) له: ا ج د س ف ق، —: ن (١٧) الحال: ف ج ن، الحالة: د س ف ق (١٧) و: ا جـ د س ف ق، —: ن

لم يبق مقدورَ الوجود لانه لاتعلق له بعد ذلك بها لاستحالة تعلق قدرة الوجود بالموجود. وكذا الارادة مع المراد على هذا بخلاف ما ذهبوا اليه
(١٢٦أ/د) فان ما هو خلقُ هذا / الجسم الذى كان الله تعالى لاجله خالقا له موجود اذ هو كان خالقا له لهذا لاالتعلق الخلق به يرتفع ذلك بعد ذلك بل لعين هذا الخلق وهو قائم.

فان ساعدوا النظام تركوا مذهبهم ووقعوا فيما هو محال وهو القول بايجاد الموجود وان خالفوه ناقضوا وبالله العصمة عن كل ضلالة.

والذي يدل على صحة ما ذهبنا اليه ان القول باتحاد الفعل والمفعول قول باتحاد الضرب والمضروب والاكل والمأكول والقتل والمقتول وجميع الافعال مع مفعولاتها والقول بذلك مما يعرف فساده بالبديهة.

وهذا لان اهل اللغة قالوا ان الفعل علاقة بين الفاعل والمفعول لايكون الفاعل فاعلا الا باعتبار قيامه به كما لايكون المفعول مفعولا الا بوقوعه عليه كما في الضرب والمضروب وغير ذلك من النظائر.

(١٨٤أ/أ) /واذا ثبت هذا في الشاهد ثبت في الغائب لاستوائهما في المعنى لما
(١٤٦أ/س) مر من اقتضاء الفعل فاعلا يقوم به ومفعولا يتعلق به / فيقع عليه فيكون الفاعل فاعلا لقيام الفعل به والمفعول مفعولا لوقوع الفعل عليه كما في القادر والمقدور.

---

(١) لانه تعلق ... بالموجود : ا ج د س ف ق، ـــ: ن (٣) له: د س ف ق، ـــ: ن. موجود : ا ج س ف ق، موجودا: د ن (٤) ٢ـــ ذلك: ا ب ج د س ف ق، ـــ: ن. لعين: ا ب ج د س ف ق، لغير: ن (٧) عن (من: ج) كل ضلاله (ضلال: ف ج): ا ج ف ق ن، ـــ: د س (١٢) به: ا ج س ف ق، ـــ: ن (١٣) عليه : ا ج س ف ق ن، غيره: د (١٤) ٢ـــ ثبت + هذا: ن فقط (١٦) به: ا جـ د س ف ق، ـــ: ن

فان القادر في الشاهد لما كان قادرا باعتبار قيام القدرة به والمقدور كان مقدورا لتعلق القدرة به لم يجز قادر لم تقم به القدرة ولا مقدور لاتتعلق به القدرة بل هو عين المقدور فكذا هذا.

فان قالوا أ ليس أن اتحاد العالم والمعلوم به جائز فان الله تعالى يعلم علمه بعلمه فكان العلم علما ومعلوما. فكذا الفعل يجوز ان يكون فعلا ومفعولا وان كان لايجوز ذلك في القدرة والمقدور فلم كان اعتبار الفعل بالقدرة اولى من اعتباره بالعلم.

قلنا نحن نعتبر / الغائب بالشاهد. وفي الشاهد جازان يكون العلم معلوما (١١٨أ/ج) لمن هو عالم به. فان الانسان يعلم علمه / بنفس ذلك العلم لابعلم (١١٥ب/ق) اخرسواه خلافا لما يقوله ابو العباس القلانسي اذ لو كان يعلمه بعلم هو غيره لجاز انعدام ذلك العلم الثاني مع وجود هذا العلم لاجل المغايرة فيصير الانسان عالما بشيء ولايعلم انه يعلمه وهذا محال. فلما جاز هذا في الشاهد في العلم جوزنا ذلك في الغائب بالاجماع. ولما لم يجز في القدرة في الشاهد، فان القدرة قط لاتكون مقدورة للقادر بها في الشاهد وان كانت مقدورة لغيره وهو الله تعالى، لم نجوّز في الغائب ان تكون القدرة والمقدور واحدا.

والفعل في الشاهد نظير القدرة فان في الشاهد لم يكن الفاعل فاعلاً

---

(٣) عين: ا ن ق (هامش س)، غير: ج د ف (هامش ق) (٣) هذا: ا ج د س ق ن هامش ف، ههنا: ف (٠) به: د س ف، ـــ: ق ن (٥) بعلمه: ا ج ف ق، ـــ: د ن. (٥) فكان: ا د س ن ق، وكان: ج ف. فكذا: ا ج ف ن ق، وكذا: د س (٦) فلم كان: ا ج د س ف ق، فلم يكن: ن (٨) علمه: د س ف ق، علمه به : ن (١٢) فلما: د س ف ق، ولما: ن (١٣) في العلم... في الشاهد: ا د س ف ق ن، فكذا في الغائب بخلاف القدرة: ج (١٥) نجوز: ج د س ف ق ن، نجز: ا

(١٢٦ب/د) الا بفعل / قام به ولم يكن المفعول مفعولا الا لوقوع فعله عليه ولم يكن فعله قط مفعولا له وان كان مفعولا لغيره. فلم نجوّز القول باتحاد الفعل والمفعول في الغائب استدلالا بالشاهد على الغائب.

وحقيقة هذا ان القدرة لها اثر في المقدور والشيء يؤثر في غيره اذ المؤثر غير المتأثر فلم تكن القدرة مقدورة لمن هى قدرة له وكذلك الفعل يؤثر (٨٢أ/ن) في المفعول فلم / يكن بدّ من القول / بتغايرهما وكان القول باتحادهما (١٤٨ب/س) محالا كما في القدرة والمقدور. فاما العلم فلا تأثير له في المعلوم فانه لايغير المعلوم عما هو عليه فلم يكن اتحادهما محالا. وبالله التوفيق.

فاورد الاشعري المشنع علينا فقال: أ ليس ان العرض حالّ في المحل وهذا حالّ بحلول هو نفسه ولم يلزم القول بان الحلول غير الحالّ فلما جاز القول باتحاد الحال والحلول جاز القول باتحاد الفعل والمفعول.

والجواب عنه ان يقال له انك انت الذى ذكرت في مسألة الصفات من كتابك ان علم الباري جل وعلا لايحله وليس هو محلا لعلمه ولا لسائر صفات ذاته وان كانت موجودة بذاته لان الحلول في اللغة هو السكون. يقال حل فلان وارتحل والعلم غير ساكن في العالم بل يستحيل ان توصف الصفة بالسكون والحركة ثم زعمت وكذا الحركة غير حالّة في المتحرك لما ذكرنا غير انه يستعمل في وصف غيره الفاظ المجاز فاما في اوصاف الباري عز وجل فيراعي التوقيف او الحقيقة ثم ذكرت

(١) ١ــ الا: ا ج س ف ق ن، ــ: د. ولم: جـ س ف ق، فلم: ن (١٣) فعله: ا د س ف ق ن، فعل: ج (٥) قدرة: ا ج س ف ق ن، مقدور: د (٨) محالا: ج د س ف ق ن، ــ: ا . وبالله التوفيق: ا ج ق ن، والله الموفق: د س ف (٩) الاشعري + اي ابابكر الفارسي في سمرقند: ق هامش. (١١) القول: ج س ف ق ن، ــ: د (١٣) كتابك: اي كتاب الارشاد: هامش ق (١٤) كانت موجودة: ا ج د ق ن، كان موجودا: ف س (١٥) يقال: د س ف، منه يقال: ا ج ق ن، (١٦) كذا: ج د س ف ق، كذلك: ا ن (١٧) فاما: ج س ق ن، واما: ف.

الخلاف / بين اصحاب الصفات ان عبد الله بن سعيد وابا العباس (٨٤ب/أ) القلانسي وغيرهما من متقدمي اصحاب الصفات كانوا يقولون علم الباري / جل وعلا قائم به. (١٠٩ب/ف)

والاشعري اختار عبارة اخرى وهي ان صفات ذات الباري تعالى موجودة بذات الباري جل وعلا وذكر هذا كله ايضا غيرك من الاشعريين في كتبهم.

منهم ابو منصور بن ايوب ذكر / في كتابه المترجَم بالمقنع وهو الكتاب (١١٦أ/ق) الذى سلختَه سلخا بل انتحلت اكثره بعبارته ونظمه وترتيبه ونسبت التصنيف الى نفسك ولبسته على الضعفة من اصحابك وروّجته باسمك. ذَكَرَ (*) هذه الفصول في ذلك الكتاب باللفظ الذى ذكرتَه وكذا غيركما من الاشعرية.

/واذا كان الامر كذلك هل يكون هذا الا لزام منك باتحاد الحال والحلول الا (١٤٩أ/س) غفلة راكدة او تحكما ظاهرا أو وقاحة بينة دفعتْك اليها الحَيرة في نحلتك.

ثم نقول له لوكنا ابينا عليك القول باتحاد الفاعل / والفعل فاوردت هذا (١٢٧أ/د) لكان يوجب نوع خيال. فاما اذا كنا ابينا عليك القول باتحاد الفعل والمفعول ثم اشتغلت ما يراد مثل هذا النظير كان ذلك منك جهلا بمواضع الالزام والالتزام وبالله العصمة والنجاة.

ثم ان هذا المشنع راي الاعتراض بفصل الحال والحلول من عبد القاهر

---

(٤) عبارة: ج د س ف ق ن، عبارة عن: ا (٦) الكتاب: ج د س ف ق، ـــ: ن (١١) منك: ج س ف ق ن، ـــ: د (١٣) ابينا: ا ج س ف ق ن، اثبتنا: د. فاوردت: د س ف ق ن، ولاوردت : ج، لاوردت: ا (١٤) لكان: ا ج س ف ق ن، لمكان: د (١٥) النظير: ا ج د س ف ق، النظر: ن (١٧) والنجاة: ج د س ف ق ن، ـــ: ا (*) ابو منصور ايوب هامش ق ف.

البغدادي والقول باستحالة الحلول على الاعراض من ابي منصور بن ايوب فكان ضدا لكلا الصائحين و لم يعلم لغفلته ان بينهما تناقضا على ان ابن فورك حكى خلافا بين الاشعري القلانسي.

فقال جوز القلانسي القول بان العرض حل في الجسم والاشعري لايجوز ذلك واذا كان الاشعري لايجوز ذلك كيف يقال الحال والحلول شيء واحد. ثم قال هذا القائل انما يكون الضرب غير المضروب لوجود المضروب غير مضروب فلما صار مضروبا بعد ان لم يكن مضروبا افتقر الى معنى لاجله كان مضروبا. ويستحيل وجود المخلوق غير مخلوق ولا يستحيل وجود المضروب مع عدم الضرب فكانا غيرين ولا يتصور وجود المخلوق مع عدم الخلق فكان هذا هو الفرق بين البابين نقل هذا بعينه عن كلام عبد القاهر.

والجواب عنه قلنا انك لاتزال تأتي بكلام يوجب زيادة التعجب من غفلتك أ ليس ان المعتزلة يقولون في مسألة الصفات ان العلم انما كان في الشاهد معنى وراء العالم لوجودنا اياه مرة عالما ومرة غير عالم/. والله (١٤٩ب/س)
تعالى يستحيل عليه وجوده غير عالم فلم يوجد دليل كون علمه معنى وراء العالم اعتمد على هذا / الكلام الكعبي وغيره في الفرق بين الشاهد (٨٢ب/ن)
والغائب اكان ذلك صحيحا فان / قال نعم ترك مذهبه / في الصفات (١١٩أ/ج)
وان قال: لا، كان ذلك فاسدا. (١٤١أ/ب)

قيل له وما وجه فساده فان قال لان الدلائل قامت على ان العلم معنى

(٢) ضدا: ا ج س، صدّا: د ف ن، بهدى: ق. الصايحين: ج د س ق ف، الصالحين: ن (٥) الحال: د س ف ق، للحالن: ن (٦) غير: ا ج د س ف ق، عن: ن (٩) فكانا: د س ق ن، وكانا : ف (١٥) كون عمله : ج د س ف ق، كونه علما : ب ن (١٨) قال لا: ج. قال: ا د س ف ق ن، (١٩) ا: د س ف، ـــ: ا ج ق ن.

وراءه فيكون في الغائب كما هو في الشاهد.

قلنا والدلائل ايضا قامت ههنا على ان الخلق / غير المخلوق ثم نقوله له (١١٦ب/ق) اليس ان اصحاب الصفات اجابوا عن كلام المعتزلة.

وقالوا اذا ثبت في موضع وهو الشاهد ان العلم معنى / وراء العالم لما (١١٠أ/ف) قام من دليل وجودنا العالم مرة غير عالم، ثبت ذلك في المواضع اجمع وان لم ينتقل هذا الدليل اليه لان نقل الدليل مع المدلول أينما دار ليس بشرط كما ان الدليل لما قام ان السواد معنى وراء الاسود والبياض معنى وراء الابيض / والحركة معنى وراء المتحرك لوجودنا الاسود مرة غير (١٢٧ب/د) اسود وكذا الابيض والمتحرك حكم بكون سواد الغراب والقار وبياض الثلج والكافور وحركة النار والافلاك معاني وراء الذوات وان لم يوجد نقل الدليل. فانا لانجد هذه الذوات متعرية عن هذه الصفات فكذا هاهنا. لما ثبت ان الفعل في الجملة غير المفعول لثبوت دليل الانفكاك ثبت ذلك في كل فعل ولم يشترط نقل الدليل والا فما الفرق غير ان هناك بين ما قام دليل كونه معنى وراء الذات اتحاد النوع عند اختلاف المحل وفيما نحن فيه اتحاد الجنس (*) عند اختلاف المحل وذا مما لايوجب التفرقة بينهما على ان هذا الاعتراض انما يرد على ظاهر كلامنا.

فاما ما بينا من المعنى الموجب ان يكون الفعل / غير المفعول كما يوجب (١٥٠أ/س) أن تكون القدرة غير المقدور وهو كون الفعل مؤثرا في المفعول كالقدرة سواء والمؤثر غير المتأثر اذ الشيء لايؤثر فى ذاته فلايرد عليه

(٢) ههنا؛هنا: ا د (٤) قالوا: ا ج د س ف ق، قال: ن. وهو (فهو: ج) الشاهد: ا ج س ف ق ن، ـــ: د (٦) ينتقل: د ج س ق ن، ينقل: ا (٩) بكون: د س ف ق، يكون: ج ن (١٠) الذوات: د س ف ق، الذات: ن (١١) ههنا: ج د س ف ق ، هنا: ا (١٦) ذا: ا ج د س ف ق، ذي: ن (٢٠) اذ: ج د س ف ق ن، ان: ا (*) اى فعلنا وفعل الله تعالى: هامش ف

الاعتراض لان ما ذكر من دليل المغايرة وان لم يوجد فقد وجد دليل غيره وهو ما ذكرنا.

ثم يقال لهم أ ليس انا قلنا جميعا في الفرق بين الصفة الراجعة الى الذات وبين الصفة التى هي معنى وراء الذات ان ما لايتوهم وجود الذات مع (١٤١ب/ب) ارتفاعه فهو معنى راجع الى الذات كالوجود / مع الموجود. فانا لو توهمنا ارتفاع الوجود لايتوهم بقاء الذات وما يتوهم وجود الذات مع ارتفاعه كان معنى وراء الذات كالسواد مع الذات الذى قام به. وكذا الحركة والسكون.

ثم انا لو توهمنا ارتفاع العلم عن ذات الباري جل وعلا، يتوهم وجود الذات بدون العلم وان كان الدليل العقلي يمنع من جواز الانفكاك بين (١١٩ب/ج) الذات والعلم عند وجود احدهما وعدم الاخر / لما ان العدم على الازلي محال فعلم ان العلم معنى وراء الذات.

وقلنا للمعتزلة ان طريق معرفة الفرق بين الصفة الراجعة الى الذات والصفة الزائدة على الذات هذا لاماقلتم من وجود الانفكاك واوضحنا ذلك بسواد الغراب وبياض الثلج. فلا بد من ان يقر بهذا واذا اقر بهذا.

(١١٧أ/ق) قيل ان كان / السماء لم توجد غير خلق عندك أليس انا لو توهمناها غير خلق لتصور وجودها كما ظنت الدهرية كونها غير خلق فهلا دلك هذا على ان الخلق معنى وراء السماء.

فان قالوا لو توهمنا ارتفاع الخلق عن السماء لبقيت سماء ولكن بقيت (١٢٨أ/د) غير مخلوقة. وأما قط لايتصور كونها / مخلوقة مع ارتفاع الخلق.

---

(١) وان: ج د س ف، ان: ا ن ق (٥) الموجود: ا ج د س ف ق ، الوجود : ن (١١) ان: ا ج س ف ق ن،ـ:د(١٢)طريق: د س ف ق، طريقة: ن (١٥) لو: ج د س ف ق ن، ــ ا (١٩) واما: س ف اما: ا ج د ق ن.

قيل وفي الشاهد لوتوهمنا/ارتفاع الضرب عن زيد او حين كان الضرب مرتفعا (١٥٠ب/س) عنه كان زيدا ولم يكن مضروبا/وقط لايتصور وجوده مضروبا بدون الضرب. (١١٠ب/ف) فينبغي ان يكون المضروب والضرب واحدا فان استمر على هذا ركب المحال. وان سلم ان الضرب مع هذا غير المضروب بطل فرقه.

وبالله التوفيق.

/ ثم قال هذا القائل لما كان المضروب غير الضرب استحال وجود (٨٣أ/ن) مضروب يكون ضربا. فلو كان المفعول غير الفعل على قياس الضرب لاستحال وجودمفعول هو فعل. ولما كان فعل الانسان مفعولا لله (٨٥ب/أ) تعالى عندنا وعندهم بطل قولهم بوجوب كون المفعول غير الفعل.

فنقول في جواب ذلك. وبالله التوفيق.

ان هذا منك تمويه وعدول عن سَنن الكلام. وبيان ذلك انا الزمنا ان يكون الفعل غير المفعول /. وبينا ذلك في كل فعل في الشاهد مع (١٤٢أ/ب) مفعوله وبينا المعنى في ذلك ان المؤثر ينبغي ان يكون غير المتأثر واستوى الضرب والمضروب مع التكوين والمكون والايجاد والموجَد فيستويان.

فبعد ذلك ثبوت الفرق بين الضرب والفعل ان الضرب لايكون مضروبا والفعل يكون مفعولا لايوجب بطلان ما اثبتنا من التسوية على ان كل فعل في الشاهد مفعول الله تعالى ضربا كان او غير ضرب فانه مخلوقه غير ان اسم الفعل والمفعول اسم عام فيتناول كلاً.

والضرب اسم لفعل خاص وهو الايلام وهو عرض والعرض لايقبل الألم

(١) الضرب: ق، ـــ: د ج س ف ن، (٧) فلو: ا ج ف س ق ن، ولو: د (٨) وجود. د س ف ق ن، وجوده مفعول: ج (١٦) يكون: ج د س ف ق، لايكون: ن (١٨) والمفعول سم: ا ج د س ف ق، ـــ: ن (٠) فيتناول: د س ف ن، يتناول: ق (١٩) العرض: ج د س ف ق ن، ـــ: ا

بايلام غيره اياه وهو يقبل ايجاد غيره اياه فكان موجَدا فكان مفعولا وان لم يكن مضروبا لهذا.

(١٥١أ/س) ثم نظير هذا على قول من يسلّم منكم ان العبد له فعل / في الفرق بين فعل لفاعلَين وكلام لمتكلمَين فان فعل العبد لما كان مخلوقا كان خلقا (١٢٠أ/جـ) وفعلا / لله تعالى فيكون فعلا لله تعالى وللعبد فيكون فعلا لفاعلَين فيدعى المعتزلة ان هذا محال ويعتبرونه بكلام واحد انه لايكون كلاما لمتكلمَين ويستحيل ان يكون ذلك فكذا هذا.

اجابهم من سلّم منكم ان للعبد فعلا وهو عبد الله بن سعيد القطان وابو العباس القلانسي. فقال بان الفعل اسم عام لكل ما هو مقدور مفعول وقد ثبت أن فعلنا مقدور الله تعالى ومخلوقه فكان خلقه وفعله.

(١١٧ب/ق) والكلام اسم / لفعل خاص وهو المعنى المنافي للسكوت والافة وهو ينافي سكوت المحل الذى قام به وافته ويستحيل قيامه بمحلَين لينفي السكوت والافة عن محلَين فلم يكن كلاما لمحلَين

(١٢٨ب/د) /فاما الفعل فهو اسم لما يقع بالقدرة وهو مقدور الله تعالى ومقدور العبد فكان فعلا لهما حتى ان الكلام لما كان يقع بقدرة الله تعالى خلقا وقدرة العبد كسبا كان ايضا فعلا لفاعلَين.

اما لم يكن كلاما لمتكلمَين لما مر. فكذا الضرب عندنا لايكون مضروبا لانه اسم لنوع فعل وهو الايلام والمضروب اسم للمتألم والضرب لايقبل

---

(١) يقبل: ا ج د س ف ق، بعد: ن. فكان: ا ج د س ف ق، صار : ن. ٢ــ فكان: ا د س ف ق ن، وكان: ج (٣) ان: د س، ـــ: ج ف ق ن، (٥) لفاعلين: ا د س ف ق ن، الفاعلين: ج (٨) اجابهم: د س ف ق ن، اجابه: ج (٩) فقال: جـ د س ف ق، فقالا: ن (١١) لفعل: د س ف ق، لمعنى: ن (١٥) كان: ا ج س ق ن، فكان: د ف (١٦) اما: ا ج د س ف ق، اما ما: ب ن

الألم فلم يكن مضروبا.

فاما الضرب فانه يقبل التخليق فكان مخلوقا مفعولا فكان من حيث انه فعل للعبد مفعولا لله تعالى. فاما من حيث انه ضرب لم يكن مضروبا لما مر. والله الموفق. /. (١١١أ/ف)

ثم نحن انما ندعي احالة كون الفعل مفعولا لمن هو فعله واحالة كون المفعول فعلا لمن هو مفعوله وننكر اتحاد الفعل والمفعول وفيما الزمت الامر بخلافه فان فعل العبد.عندنا كان مفعولا لله تعالى لا للعبد وكان هو فعلا للعبد لالله تعالى / فمن كان هو فعلا له لم يكن مفعولا له (١٥١ب/س) ومن كان مفعولا له لم يكن فعلا له ونحن لاننكر هذا انما ننكر اتحاد الفعل والمفعول بجهة واحدة وهي اضافته الى ذات واحد وقد بينا ذلك واثبتناه بتوفيق الله وعونه عز وجل.

ثم قال هذا القائل ان كان الفعل والمفعول على قياس الضرب والمضروب / فمعقول انه لايتصور وجود ضرب مع عدم المضروب فوجب ان (١٨٦أ/أ) لايتصور وجود خلق ولامخلوق.

فنقول له في الجواب وبالله التوفيق: بم تنفصل ممن يقول / لك ان لم (١٨٢ب/ن) يكن الخلق والمخلوق على قياس الضرب والمضروب ينبغي ان يجوز خلق مع عدم المخلوق وان كان لايجوز ضرب مع عدم المضروب.

والحاصل انا ندعى وجوب المغايرة بين ما هو فعل الذات وبين ماهو

(٢) الضرب: ج د س ف ق، المضروب: ن (٧) كان: ج د س ف ق، ــ : ن (٩) ٢ــ له: ا ج ذ س ف ق، ــ: ن (٩ــ١٠) اتحاد الفعل ... وقد بينا: د ق، ذلك: ا ن، ذاك: ج س ف. وعونه عز وجل: ا ج ق، ــ: س ف (١٢) قال هذا القائل: ا د س ف ق ن، هذا القائل يقول : ج (١٥) بم تنفصل: ا ج د س ف ق، ثم نفصل: ن (١٦) ينبغي: ا د س ف ق ن، تبتغي: ج (١٨) ندعى: ا ج د س ف ق، لاندعى: ن. الذات: ا س، لذات: ج د ف ق ن

مفعول الذات ونستدل بالشاهد وانتم تقولون باستحالة فعل بلا (١٢٠ب/ج) مفعول / وتستدلون بالشاهد. ويدعى كل واحد بطلان قول صاحبه لادعائه في الغائب ما هو خلاف الشاهد.

ثم لاشك ان التسوية بين الشاهد والغائب واجبة عند وجوب التسوية وان التفرقة بين الشاهد والغائب واجبة عند وجوب التسوية وان التفرقة بينهما واجبة عند وجوب التفرقة. فانا جميعا سوّينا بين العالم الشاهد وبين العالم الغائب فى ثبوت العلم. وكذا في سائر الصفات. وفرقنا بين المريد لما هو سفه وقبيح كشتم نفسه وغير ذلك في الشاهد والغائب لوجوب التفرقة ثم هاهنا نحن سوينا في الفعل والمفعول بين الشاهد والغائب.

(١١٨أ/ق) وقلنا بوجوب مغايرتهما في الشاهد والغائب جميعا لقيام دليل التسوية / (١٢٩أ/د) وهو ما مر ان الفعل مؤثر والمفعول متأثر فيجب تغايرهما استدلالا / (١٥١أ/س) بالقدرة والمقدور وهذا المعنى / في الغائب موجود. ولهذا سُوى بين الشاهد والغائب في حق وجوب المغايرة بين القدرة والمقدور.

وانتم تثبتون التفرقة هاهنا بين الشاهد والغائب فتقولون إن الفعل وان (١٤٣أ/ب) كان غير المفعول / في الشاهد ففي الغائب ينبغي ان يكون الفعل هو المفعول وان قام دليل التسوية وفرقنا نحن في هذا بين الشاهد والغائب.

وقلنا بجواز الخلق ولا مخلوق وامتناع الضرب ولا مضروب لان الدليل يوجب التفرقة. وذلك لان الفعل صرف الممكن من الامكان الى الوجوب فان من الممكن ان يكون زيد في الدار ومن الممكن ان لايكون.

---

(١) مفعول الذات : د س ، مفعوله : ا ج ق ن، مفعول له : ف. نستدل : نستدله : ا فقط (٣) خلاف الشاهد : د س ف ق، خلاف في الشاهد : ن (٥) وان : ا ج د س ق ، فان: ف ن. (٦) بينهما: ا ج د س ف ق، ـــ: ن. وجوب: ا ج د س ف ق ، ـــ: ن (٦) ٢ـــ بين: ا ج د س ف ق، ـــ: ن (٩) هاهنا: ج د س ف ق ن، هنا: ا (١١) والمفعول متاثر: د، ج د س ف ق، ـــ: ن (١٤) ههنا: ج ف ق ن، بينهما: د ، هنا: ا (١٨) من: ا ج س ف ق ن، ـــ: د

فاذا كان خارج الدار كان كونه في الدار ممكنا. اذ الممكن هو ان لايكون ثابتا في الحال. واذا فرض وجوده لم يلزم منه محال. فاذا دخل فقد صار هذا الكون الذى كان في حد الامكان اي التصور والجواز الى الوجوب اى التحقق والوجود وكذا هذا في كل ما هو فعل.

ثم من شرطه حصول / انصراف الممكن من الامكان الى الوجوب في (١١١ب/ف) الجملة ليكون هو صرفا لامقارنته اياه الا ان الفعل في الشاهد عرض فلو لم يحصل انصراف الممكن به عن الامكان الى الوجوب لما تصور حصوله بعده لان الفعل كما وجد ينعدم في الثاني والمعدوم لايتصور منه التأثير في المتأثر فكان الضرب الحاصل من زيد الواقع على عمرو فعلا لانه يصرف الألم الممكن في عمرو من الامكان الى الوجوب وكان ضربا لكونه صرفا لممكن مخصوص وهو الألم / فلو وجد الضرب من زيد (١٢١أ/ج) وعمرو منعدم لايتصور بقاء الضرب الى وقت وجود عمرو ليحصل به الألم في عمرو لاستحالة بقائه لكونه عرضا فينعدم للحال.

/ثم يوجد عمرو ولا ضرب فلا يحصل فيه الألم فلم يتصور وجود (١٥٢ب/س) الضرب ولا مضروب. فاما الفعل في الغائب فواجب الدوام لكونه ازليا كسائر الصفات فيبقى الى وقت وجود المفعول فيحصل به صرف هذا الممكن من الامكان الى الوجوب فكان فعلا من الاصل.

ونظير هذا في الحكميات القتل فانه / لما كان فعلا ينزهق بسببه الروح (٨٦ب/أ)

---

(٣) حد: ا د س ف ق ن، حال: ج (٤) التحقق: ب ج د س ف ق، التحق: ن. وكذا: ا ج ق ن، فكذا : د س ف (٦) الجملة : ا ج د س ف ق، الحكمة: ن (٠) مقارنته: ا ج س ق ن، مقاربته : د ف. ان ـــ: ج فقط (٨) حصوله: ... لايتصور: ا ج ن س ف ق، ـــ: د. وجد: ج د س ف ق، يوجد: ن (٩) فعلا: س ف ق، فعل: جـ، فعلا له: ن. الألم الممكن: ج فقط. (١١) فلو: ا ج د س ف ق ، ولو: ن (١٣) للحال: د ف ق ن، الحال: س (١٧) فكان: ا د س ف ق، وكان: ج (١٨) بسببه : ا د س ف ق ن، لسببه : ج

عن بدن الحيوان فاذا وجد الرمي من انسان ثم مر السهم واصاب المرمى اليه وجرحه ثم ترادفت الآلام ثم انزهقت روحه بسبب ذلك يظهر عند انزهاق روحه ان ذلك الرمي من حين وجد كان قتلا وان لم يوجد للحال (١٨٤أ/ن) اثره في المحل فوجد القتل ولا مقتول ولهذا / يظهر تعلق احكام القتل (١١٨ب/ق) / بذلك الفعل حتى ان الفعل لو كان خطأ فكفر ككفارة القتل جاز وان (١٢٩ب/د) كان / المرمى اليه بعدُ حيا فكذا هذا وفي فعل الشاهد لايتصور حصول اثره الحقيقي بعد انعدامه ففرقنا بين الشاهد والغائب لقيام دليل التفرقة. وبهذا فرقنا نحن والاشعرية بين وجود الامر ولاamور بين الشاهد والغائب وجوزنا ذلك في الغائب.

وقلنا باحالته في الشاهد بعين هذا الفرق هناك فتذكرت الاشعرية هذا الفرق هناك ونسيت هاهنا. وجاء من هذا كله اناسوينا في الفعل والمفعول في ايجاب القول بتغايرهما بين الشاهد والغائب لقيام دليل التسوية وفرقنا فيهما في حق جواز انفكاك احدهما عن الاخر بين الشاهد والغائب لقيام دليل التفرقة. وانما الاشعرية قلبت القضية فسوّت في ذلك بين الشاهد والغائب عند قيام دليل التفرقة وفرقت بينهما عند قيام دليل التسوية وهذا قلب المعقول وخروج عن قضية الدليل. والله الموفق.

(١٥٢أ/س) فاذا سلمت هذه الطريقة وصح الاستدلال بالضرب والمضروب والقتل والمقتول وسائر الافعال اندفعت الاسئلة بحمد الله تعالى ومنه.

---

(٣) للحال: ا د س ف ق ن، ـــ: ج (٧) بين: ا د س ف ق، في: ج ن (١٠) فتذكرت: س ف ق ن، فقد ذكرت: جـ. (١١) هناك: د س، ـــ: ا ج ف ن ق، ههنا: ج ن ق، هنا: د ا ف . جاء: ا ج د س ف ق، ماجاء: ن (١٤) انما: س ف ق، ـــ: جـ ن. القضية: د س ف، القصه: ا ج ق ن، (٠) في ذلك: ج. د ب ف ق ن، فمن ذلك: ا (١٥) التفرقة ... دليل: ا ج د س ف ق، ـــ: ن. وهذا: د س ف ق، هذا: ن (١٧) فاذا: ا ج ن ق، واذا: د س ، اذا: ف. وصح: ا ج س ف ق ن، فيصح: د

والذي يحقق مذهبنا ويوجب بطلان مذهب الخصوم / ان العالم كان (١٢١ب/ج) معدوما وكذا كل جزء من اجزائه على التعين / وكان يجوز عليه الوجود (١١٢أ/ف) فكان العدم متحققا والوجود ممكنا فلو جاز اختصاصه بالوجود الممكن عن العدم المتحقق من غير تخصيص مخصص له بذلك وراء ذاته بل بما هو عين ذاته لجاز اختصاص ما كان افتراقه متحققا بالامتزاج الممكن من غير معنى وراء ذاته بل هو عين ذاته.

وكذا في كل مجتمع افترق ومفترق اجتمع وكل متحرك سكن وساكن تحرك. وكذا في جميع الاعراض فيؤدي الى القول بصحة مذاهب الثنوية ونفاة الاعراض من الدهرية وغيرهم. ولايقال انه اختص بالوجود بعد العدم لمعنى هو غيره وهو قدرة الباري جل وعلا لان القدرة تقتضى / كون ما يدخل تحتها مقدورا، وإما لايقتضى كونه موجودا ولو اقتضى (١٤٤أ/ب) كونه موجودا لكان ايجادا. اذ الايجاد ما يوجب الوجود كالاجلاس ما يوجب الجلوس وليس المقدور بموجود لامحالة.

ولهذا يوصف المعدوم بانه مقدور فدل ان هذا باطل ولان الوجود لو حصل بالقدرة لم يكن بنا حاجة الى القول بالخلق والايجاد فكان الله تعالى قادرا على العالم لا خالقا له / ولا موجدا وبظهور بطلان هذا (١٣٠أ/د) القول ظهر بطلان هذا السؤال.

والله الموفق.

---

(٢) التعين: د س ف ق، التعيين: ا ج، اليقين: ن (٣) ممكنا: د س ف ق ن، متمكنا: ج (٤) مخصص: ق، ـــ: ا ج د س ف ن (٧) ومفترق: ا ج د ق، او مفترق: ف ن س. سكن: ا ج د س ف ق ، ساكن: ن (٨) تحرك: ا ج د س ف ق ، متحرك: ن (١٠) لمعنى: د س ف، بمعني: ا ج ن ق ، (١١) تحتها: ج د س ق، تحته: ا ب ف ن. (و:ج) اما: جـ د س امّا ما: ف ق، اما: ف ما ا ، ـــ: ن (١٦) موجدا: ا ج س ف ق ن، موجودا: د (٠) وبظهور: س ا ج ف، فبظهور: د ويظهر:ب ن(١٧) ظهر: ا س ، ظهور:ب د ف ن، ظهو: ج (كذا).

ثم جهالة من يعلق الوجود بالقدرة دون الايجاد افحش من جهالة الكرامية (٨٧أ/أ) حيث يثبتون اسم الخالق بالقدرة دون صفة الخلق / لان / ذلك من باب (١١٩أ/ق) العبارات وقد يوجد مثل ذلك / في الشاهد وان كان مجازا فجهالتهم انهم (١٥٣ب/س) ظنوا المجاز حقيقة وهؤلاء علقوا بحقيقة القدرة ما لايصلح حكما لها فصاروا كمن علق الوجود بالعلم أو السمع او البصر وذلك محال فكذا هذا. وجعلوا الايجاد والتكوين عبارتين فارغتين عن المعنى فاذاً هاتان جهالتان في الحقائق وتلك جهالة واحدة في محالّ العبارات. وبالله التوفيق.

واذا ثبت بما بينا من الدلائل المغايرة بين التكوين والمكون فيجب علينا ان نصرف العناية الى حل ما اوردوا من الشبهات فنقول. وبالله تعالى التوفيق.

قولهم ان الفعل يتعدى الى المفعول واذا ثبت انه لابد ان يتعدى الى مفعول (٨٤أ/ن) فلو وجد الفعل في الازل لايخلو اما ان كان ما يتعدى اليه / موجودا في الازل او كان معدوما فان كان موجودا فهو القول بقدم العالم وان كان معدوما ينبغي ان يكون المعدوم مفعولا.

الجواب عنه ان نقول عين هذا الكلام اعتراف منه ان الفعل غير المفعول لانه زعم ان الفعل يتعدى الى المفعول والشيء يتعدى الى غيره لا الى نفسه اذ تعدى الشيء الى نفسه محال فاذا هذا الكلام حجة عليه.

ثم نقول الفعل يتعدى الى المفعول في الجملة. فأما ان يتعدى اليه في (١٤٤ب/ب) الاحوال اجمع فهذا ليس بشرط له الاترى ان الامر متعد. يقال / امرته (١١٩ب/ف) فأتمر / ثم كان امر الله تعالى للعالم بالوجود وهو خطاب

---

(٣) انهم: ا ج د س ف ق، ان: ن (٥) او ... او: ج د س ف ق، و... و: ا، و... او: ن (٦) فارغتين: ا ج س ف ق ن، ـــ: د (١٠) بد: ا ج د س ف ق، ـــ: ن (١٠) يتعدى: ا ج د س ف ق ، ييتدى: ن (١٨) له: ا ج د س ف ن، ـــ: ق (٠ ) امرته: ا ج س ن ق ف، امرا به: د

«كن» موجودا في الازل وكان امره الذى هو امر ايجاب موجودا في الازل ولا مأمور ولاوجوب، نكذا هذا وهذا لانه ما كان امرا بالوجود ليوجد في القدم بل ليوجد كل موجود في وقت وجوده وما كان امرا ليجب على المعدوم في القدم بل ليجب على المكلفين وقت / وجودهم وبلوغهم (١٥٤أ/س) مبلغ توجه الخطاب فكذا التكوين في الازل ما كان ليكون المكون فى الازل بل ليكون وقت وجوده وكذا ما كانت ارادته ليكون مراده في الازل بل ليكون كل مراد له وقت وجوده.

ثم نقول لهم الله تعالى هل كان قادرا على العالم حالة عدمه فلابد من بلى فيكون معدوما مقدور الوجود.

قلنا وبعد وجوده هل هو قادر على عدمه؟ فلا بد من بلى . قلنا وهو يقدر على ذلك بقدرة حادثة ام بقدرة ازلية فلا بد/من القول بقدرة ازلية. (١٣٠ب/د)

قلنا تلك القدرة كانت في الازل قدرة على عدم العالم. فان قالوا نعم فقد جعلوا قدرة على عدم المعدوم وهو محال، وان قالوا هو قدرة على عدم الموجود.

قلنا وهل كان العالم في الازل موجودا فان قالوا نعم فقد / وقعوا فيما (١١٩ب/ق) نسبوا خصومهم اليه وان قالوا لا. قلنا وكيف يكون في الازل قدرة على عدم الموجود ولا موجود. فلا بد من ان يقول كانت القدرة في الازل قدرة على عدم الموجود وقت وجوده.

---

(١) كن: ح د س ف ن، كن عنده: ق، (٣) فكذا هذا: ا ج د ف ق ن، ـــ: س (٠) ليوجد: يوجد: د (٢) ولامأمور ولاوجوب ..توجه الخطاب فكذا: تكرر في: ب ن. (٦) ليكون: ب د س ف ق، لتكون: ج، لتكوين: ن. (٨) حالة: ا ج د س ف ق، حال: ن (١٦) فلا بد من القول بقدرة ازلية : ا د س ف ق ن، ـــ: ا (١٣) قدرة: د س ف ق، ـــ: ا ج ن (١٧) الموجود: د س ف ق، الوجود: ن. على ـــ: ق ( ٠ ) لا: ا ج د س ف ق، ـــ: ن ( ٠ ) ولا موجود: ف س د ق ن، ـــ: ج. ( ٠ ) يقول: ا د ف س، يقولوا: ح ق ن

فكذا هذا لنا في الفعل.

والله الموفق.

وما قال ان عند هؤلاء القوم ان المخلوق واقع بالخلق فيلزمهم ان يكون الخلق بمعنى القدرة فيلزم ان يكون له قدرتان ولان قدرة الباري جل (٨٧ب/أ) وعلا اذا كانت شاملة لجميع المقدروات / استغنى عن الخلق والايجاد ولايجوز اثبات صفة لله تعالى لافائدة فيها.

(١٢٢ب/ج) يقال في جوابه انك رجل / تهذى ابدا بما يعود ضرره عليك دون خصمك. ولاتدرى بذلك لجهلك بالحقائق.

(١٥٤ب/س) اما قولك ان المخلوق لو كان واقعا بالخلق / فيكون الخلق قدرة.

قلنا والوقوع متى يكون بالقدرة بل الوقوع يكون بالايقاع. والوجود بالايجاد والقدرة ليكون الفاعل في فعله مختارا غير مضطر. والارادة، ليخرج المفعول على التوالي والنظام، والعلم ليخرج على الاحكام.

ثم ان هذا الكلام هو سخنة عينك والمخيب لك في جميع سعيك فان وقوع العالم لو كان بالقدرة والقدرة ازلية ينبغي على زعمك ان يكون العالم ازليا لكون ما يتعلق وقوعه به ازليا فتقع في جميعما عِبْتَ به خصمك. وكلامك الثانى ان قدرة الباري جل وعلا اذا كانت شاملة لجميع (٨٥أ/ن) المقدورات / استغنى عن الخلق والايجاد ولا يجوز اثبات صفة

---

(١) هذا: ا د س ج ق ن، هىما: ف (٣) فليزمهم:ا د س ف ق ن، فلزمهم:ج(٤) بمعنى: ا د س ف ق ن، لمنىي: ج (٥) قدرة: ا ج د س ف ق، ـــ: ن. (٧) ابدا بما: ا ج د س ف ق، بما : ن (١٠) يكون بالايقاع: ا ج د س ق ن، بالايقاع يكون: ف. بل: ج، ـــ: ا د س ف ن، (١١) فعله: ا ج د س ف ق ، عمله: ن (١٣) المخيب: ا ج د س ف ق، المخيت: ن (١٥) لكون: ح د ف س ق، الكون: ا ن (١٦) لجميع: ا ج د س ف ق ، بجميع : ن

لافائدة فيها باطل ايضا لان المعدوم لايوجد بالقدرة على الايجاد بدون الايجاد فان العالم في حال عدمه كان مقدور الايجاد ولا وجود لما ان الايجاد لم يكن ليوجده للحال بل ليوجده عند ما علم الله تعالى وجوده واراد وجوده فلم تقع بها الغنية عن الايجاد والخلق ثم هذا عليك.

فان الوقوع لما كان بالقدرة / وقعت الغنية عن الخلق والايجاد فلماذا (١١٣أ/ف) تجعله خالقا موجدا وتجعل العالم مخلوقا موجَدا واى فائدة في ذلك واى معنى تحت لفظة الخلق / والايجاد والمخلوق والموجَد؟ وفيه ما مر ايضا (١٥٥أ/س) من وجوب قدم الموجودات لما كان وجودها متعلقا بالقدرة وعنده قدم ما يتعلق به وجود العالم يوجب قدم العالم.

٠/ثم نقول له لما كان الوجود متعلقا بالقدرة لاغير فاى فائدة في خطاب (١٣١أ/د) «كن» / ولاي معنى قال صاحبكم الاشعري بل جميع اصحابكم ان الله تعالى خالق المخلوقات بخطاب كن فاي عذر لك في ذلك فهو عذري في الخلق والايجاد.

ثم ينبغي على قود كلامك ان يكون خطاب كن قدرة فتكون له تعالى قدرتان وما قال ان الخلق لو كان غير المخلوق اما ان يكون قائما بمحل اولا في محل / او بذات الباري ولو كان قائما بذات الباري جل وعلا (١٢٠أ/ق) لايخلو اما ان يكون محدثا او ازليا والاقسام كلها باطلة عندنا

(١) يوجد: ا ج د س ف ق، يوصف: ن (٢) العالم: ا ح د س ف ق، العلم: ن (٣) ا ــ ليوجده: ا ج ف ن، ليوجد: د ق س (٠) ليوجد: ا د س ف ق، ليوجده: ج ن عند: ا د ف س ق ن، عنده: ج (٤) فلم تقع: أ ج د س ف ق، ــ: ن بها الغنية: الغنية بها: ن (٧) تحت لفظه: ا ج ق س، تحت لفظ : د ف،، يجب لفظة لفظة (متكررة): ن .والمخاوق والموجد: ج ق ن، والموجد والخلوق: س ف،(٧) ما مر ايضا: ج د س ف ق، ايضا ما مر: ا ن(٨) وجوب: د ف ق ن، وجود: س (٨) عنده: ا ج د س ف، عند: ن ق (١٠) نقول له: ا ح د س ق ن، نقول: ف (١٥) كان: ا ج د س ف ق ، ــ: ن (١٧) لايخلو: ا ج د س ف ق، لايخفى: ن

على ما نبين الا ما قال انه قائم بذات الباري جل وعلا وانه ازلي. فما قال في ابطاله ان الاختراع ان حصل به فهو في معنى القدرة هذيان (١٢٣أ/ج) ظاهر. كيف يقال يحصل الاختراع بالخلق القائم بذات الله تعالى / والاختراع هو الخلق على ما بينا ان الخلق والاختراع والايجاد والتكوين نظائر وهي من الاسامي المترادفة بل كان ينبغي ان يقول ان حصل به الوجود فهو في معنى القدرة. وقد بينا فساده لان الوجود يكون بالايجاد لابالقدرة. وما قاله بعد فراغه عن افساد هذه الاقسام بزعمه ان ببطلان هذه الاقسام ظهر ان الخلق ليس معنى زائدا على المخلوق.

قلنا وما انقسم الى اقسام وظهر بطلان الاقسام سوى واحدمنها انما يتعين ذلك ان لو كان في حد الامكان. فاما اذا كان هو ساوى غيره في الامتناع فلم قلت انه يتعين ذلك واي فرق بينك وبين غيرك من الخصوم ان لو قال لما ظهر بطلان الاقسام كلها تعين ان التكوين معنى وراء المكون وهو قائم لا في مكان كما قالت جماعة منكم او قال هو حادث قائم بذات الباري كما قالت الكرامية وذلك كله باطل فكذا قولك باطل. ودلائل امتناع كون التكوين راجعا الى المكون قد مرت على الاستقصاء.

(١٥٥ب/س) ثم نقول لم يقم لك دليل / ببطلان كون التكوين ازليا قائما بذات الباري لما مر من الجواب عن شبهاتك ونبين ايضا ان شاء الله تعالى اذا

---

(٢) ان حصل: د ف ق ن، الحصر: س. فهو: فهي: ا. هذيان: ا ج د س ف ق، هذان: ن (٤) يقول: يكون يقول: ج (٦) فهو: فهي: ا (٦) فساده: د س ف، ان هذا فاسد: ا ح ن ف. يكون: ج د س ف ق ن، بكون: ا (٧) بزعمه: يزعمه: ا (١٠) هو: ا س ن، —: ج د ف ق. ذلك: ف، —: ج د س ف ن (١١) الخصوم: ا ج د س ف ق، الخصم: ن (١٣) قالت: د س ف ق، قاله: ن (١٤) دلائل: ا د ف ق ن س، دلائله: ج. فكذا: وكذا: ح (١٦) لم: ا ج د س ف ق، ان لم: ن (١٧) لما مر: ولما مر: ج

انتهينا الى اثبات قدم التكوين. وبالله التوفيق.

هذا كله ابطال كلام هذا الذى جعل قولنا نظير قول برقلس حكيت شبَهه بلفظه ثم رددت ذلك كله على ما مر لئلا يظن عند حكايتي ذلك بغير عبارته انى قصرت في بيان كلامه لتعذر / ابطال ذلك والحمد لله (١٣١ب/د) محق الحق ومبطل الباطل.

واما ما قال غيره من الاشعرية / ان الكفر فعل العبد وهو مفعوله فدل (١١٣ب/ف) ذلك على جواز كون الفعل مفعولا. والجواب عنه ان هذا غير مسلم بل الكفر فعله لا مفعوله وهو مفعول الله تعالى. وما ادعى من الاتفاق ان ما ليس بمفعول للعبد ليس بفعل له باطل وخصومه لايوافقونه في ذلك وقد اقمنا الدلائل على وجوب كون الفعل غير المفعول.

والله الموفق.

واذا ثبت ان التكوين غير المكون فبعد ذلك نصرف العناية الى اثبات قدم التكوين وقد خالفنا في ذلك جميع فرق الضلال على ما بينا في اول المسألة وشبهتهم ما مر انها مقالة محدثة على ما قررنا /. (١٢٠ب/ق)

/ والثاني / ان القول بقدم التكوين يوجب القول بقدم المكونات. (١٢٣ب/ج) (٨٥ب/ن)

فنقول وبالله التوفيق اذا ثبت ان التكوين غير المكون لما ذكرنا من الدلائل.

(١) وبالله التوفيق: د ف ق ن، ـــ: س (٢) برقلس: ق (ابرقلس هامش). ابرقلس: س، ابرقلو س: ف، ابي قلس: ا. ابن قلس: ج ن (٢) ا ـــ هذا: ج د س ف ق، وهذا: ا. ثم: و: جـ (٣) حكايتى: ا جـ د س ف ق، حكاية: ن (٦) واما: ا د س ف ق، فاما: ج ن. وهو: بل هو: ف (٧) والجواب عنه: د س ف، فالجواب عنه: ف، فالجواب: ن (٨) وما: ا ج د س ف ق، ومن: ن (١٠) الدلائل: د س ف ق، الدلالة: ج ن (١١) والله الموفق: د ف ق ن، والله اعلم: س (١٣) الضلال: ا د س ف ق، الضلالة: ن، الطلال: ج. شبهتهم: جـ س ق ن، شبههم: ف (١٤) ما مر انها: وما مر انها: د، ما مر بها: ج

فنقول بعد ذلك انه لايخلو اما ان كان ازليا كما قلنا واما ان كان محدثا. ولاوجه لكونه محدثا لانه ينقسم الى اقسام ثلاثة ثم ينقسم كل قسم الى قسمين وكلها ممتنعة فيكون القول بها ممتنعا. اذ لا بد عند القول بحدوثه من اثباته على احد هذه الاقسام الثلاثة ثم على احد القسمين فيكون ذلك اثبات ما قام دليل امتناعه وهو باطل.

(١٥٦أ/س) وبيان / تلك الأقسام الاولية انه اما ان حدث في محل سوى ذات الله تعالى او حدث لا في محل او حدث في ذات الله تعالى وكل قسم ينقسم الى قسمين. اما ان حدث بنفسه او باحداث الله تعالى. ولا وجه الى القول بان حدث باحداث الله تعالى لان الكلام في التكوين الثاني كهو في الأول فيؤدى الى ان احداث التكوين الثاني بتكوين ثالث والثالث برابع الى ما لايتناهى كما هو مذهب معمر وهو باطل.

اذ القول بتعلق حدوث العالم بما لايتناهى من الاسباب يمنع من حدوثه ووجوده وهو موجود بالحس محدث بالدليل الضروري فكان ذلك دليلا على بطلان هذه المقالة وهو مثل قول الدهرية لاحادث الا وقبله حادث. وقد بينا فساد ذلك وفي القول بصحة هذا قول بقدم العالم.

(٨٨ب/أ) والقول بقدمه يوجب بطلان التكوين / فاذا هذا قول توجب صحته بطلانه ولاوجه الى القول بحدوثه لاباحداث احد لانه لو جاز هذا

(٢) لكونه: ا د س ف ق ن، الى كونه: ج (٤) ثم: ـــ س (٦) الاولية: ا د س ف ق ن، الاول: ج، (٨) الى القول: ج د س ف ن، للدول: ا ق (١٠) احداث: د س ف ن، احدث: ا ج ق (١١) وهو: ا ج ف س ق ن، وهذا: د (١٣) دليلا: ا ح ف ق ن، باطلا دليلا: د س (١٤) المقالة: ج د س ف ق ن، الدلالة: ا (١٥) قول: د س ف ق، القول: ن (١٧) بحدوثه: د س ف ق. بحدوث: ن. هذا: ج د س ف ق ن، هو: ا

فى التكوين لجاز في كل العالم وقد مر ابطال ذلك في مسألة اثبات الصانع وليس يستقيم قول الكرامية انه يحدث بالقدرة اذ من مذهبهم ان التكوين يحدث في ذات الله تعالى بقدرته/لاباحداث وتكوين ثم يحدث جميع العالم (١٣٢أ/د) بتكوين الله تعالى القائم بذاته لان هذا فاسد من وجوه.

احدها انه لو كان بالقدرة لكانت القدرة تكوينا اذ التكوين ليس الا ما يتكون به المكون وكذا الايجاد ليس الا ما يوجد به الحادث فاذا كان هذا في الحقيقة قولا بقدم الايجاد لان القدرة عندهم / ازلية ولان حدوث (١١٤أ/ف) الفعل لو جاز بمجرد القدرة من غير الايجاد والتكوين لجاز ذلك في جميع العالم فيكون العالم حادثا غير محدث موجودا بالقدرة فيبطل القول بوجود التكوين / فيبطل القول بحدوثه بالقدرة. (١٥٦ب/س)

فكان هذا ايضا قولا توجب صحته بطلانه. وما كان هذا سبيله من الاقاويل فهو باطل ولان عندهم حدوث التكوين بالقدرة وحدوث جميع العالم بالتكوين فيسمون / التكوين حادثا لامحدثا لانه ما حدث (١٢٤أ/جـ) بالاحداث ليكون محدثا / ويسمون العالم محدثا لان حدوثه كان بالاحداث. (١٢١أ/ق)

ويقولون المحدث ما وقع عليه الاحداث. فاما حادث لم يقع عليه الاحداث فهو ليس بمحدث. وكذا يسمون كلام الله تعالى حادثا لامحدثا

(٢) يحدث: ا ج د س ق ، حدث: ف، محدث: ن (٧) الايجاد: ا ج د س ف ق، الاتحاد: ن (٧) بقدم: ا د س ف ق ن، بعدم: ج (٨) بمجرد: ا د س ف ق ن، لمجرد: ج (٩) حادتا: ا ج س ف ق ن، ـــ: د. فيبطل: ن ق، وبطل: د س ف (١١) كان: د س ف ق، ـــ: ن (١٣) لانه ما ... محدثا: ا ح س ف ق ن، ـــ: د (١٤) ويسمون ... لان حدوثه: ا ج د س ف ق، لان وجوده: ـ(١٤) كان بالاحداث: ا ج س ف ق ن، ما كان لاحداث : د (١٥) حادث: ا ج س ف ق ن، حدوث: د (١٦) لامحدثا: ا د س ف ق ن، ـــ: ج

مخلوقا فكان التكوين هو مقدور الله تعالى لاغير. وهو حادث في ذاته والعالم ليس بمقدور الله تعالى فلم يكن لله تعالى قدرة الاعلى ما في ذاته. فاما على ما وراء ذلك فلا قدرة له عليه وهذا فاسد من وجوه لما فيه من ازالة قدرة الله تعالى عن العالم واقتصار قدرته على ما في ذاته والقول به مما يوجب مسارعة العقلاء اجمع الى اكفارهم.

ولان القول به انكار لقوله تعالى: وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ (١). وعندهم لايقدر على شيء الا على ما يحدث في ذاته ولان من اجزاء العالم ما هو مقدور غير الله تعالى وهو افعال الحيوانات اجمع فلو لم تكن مقدورة له مع جواز كونها مقدورة لغيره للزمه العجز اذ زوال القدرة عما هو في نفسه مقدور لن يكون الاعن عجز. وقد بينا ذلك فيما تقدم وصار كل ما دبّ ودرج مماله فعل اختيارى قادرا على ما قصرت عنه (٨٦أ/ن) قدرة الله/ تعالى وبطلان هذا لايخفى. فاذا بطل هذان القسمان. وكل قسم من الاقسام الثلاثه ينقسم الى احد هذين القسمين بطل الاقسام كلها.

ثم نقول كل قسم من ذلك فاسد فى نفسه ايضا اما حدوثه لا في محل ففاسد من وجهين.

احدهما ان التكوين الحادث عرض ووجود العرض قائما بنفسه محال كما في سائر الاعراض كالسواد والبياض والحركة والسكون وغير ذلك من الاعراض وليس يستقيم قول صاحب هذه المقالة وهو ابن الرونْدى ان (٣٢أب/د) التكوين ليس بعرض / لأن العرض ما يعرض الجوهر فيوجد فيه

(٣ـ٤) فاما على ما ... في ذاته: ا ج د س ف ق، ــ : ن (٦) ١ــ الانعام ١٠٢ (٧) يحدث: د س ف ق، حدث: ا ج ن (١٠) لن: ا د س ف ق ن، ــ: ج (١١) مادب: ج د س ف ق ن، د ب: ا (١٢) وكل: ا ج ف ق ن، فكل: د س، (١٤) ذلك: ا ج د ق ن س، الاقسام الثلاثه: ف (١٦) قائما: ا د س ف ق ن، قائم : ج (١٨) ليس بستقيم: د س ف، لن يستقيم: ق ن (١٨) الروندي: ا ج د س ف ق، الراوندي: ن. (١٩) الجوهر: ا ج د س ف ق، الجواهر: ن

وهذا لايعرض الجوهر بل يوجد لا في محل.

والعرض هو الذى يستحيل قيامه بنفسه لاما ليس بعرض لانا نقول له جوّز قيام السواد والبياض والحركة والسكون وغير ذلك لا في محل ولا تسمّها اعراضا. لانها لم تعرض الجوهر فان جوز ذلك خرج عن المعقول / والتحق باهل العناد وان لم يجوز بطل سعيه. (٨٩أ/أ)

ثم نقول ان استحالة قيام/هذه الاعراض بانفسها ما كانت لانها اعراض (١٢٤ب/ج) تعرض الجوهر بل اعتراضها الجوهر ووجودها فيه لاغير، كان لاستحالة قيامها بذواتها فكانت مفتقرة الى محل/في انفسها لما انها صفات تتجلى (١١٤ب/ف) بها محالها وتمتاز بقيامها بها عما لاقيام لها بها فلا يتصور وجودها الا على هذا السبيل. والله الموفق.

والوجه الثاني ان التكوين لو كان قائما لا في محل لم يكن لله تعالى به اختصاص فلم يكن هو به مكونا كما لايكون الذات في / الشاهد اسود (١٢١ب/ق) بسواد لم يقم به فلم يكن الله تعالى خالق العالم فلم يكن العالم دالا عليه. والقول بهذا تعطيله ونفيه. ولو جاز ان يوصف الله تعالى به وان لم يقم التكوين به لجاز ان يوصف به غير الله تعالى وان لم يكن للتكوين اختصاص به فيكون لوحدث اليوم جسم لكان كل واحد من الناس مكونا له خالقا موجدا محدثا ولا يكون الله تعالى بكونه خالقا له اولى من كل واحد من الناس وفساد هذا لايخفى.

---

(١) الجوهر: ا ج د س ف ق، الجواهر: ن (٢) له: ا ج س ف ق ن، لو: د (٤) الجوهر: ا ج د س ف ق، الجواهر: ن (٨) صنات: ا ج د س ف ق، صارت: ب ن. تتجلى: ا، تتحلى: ب ج س ف ق ن، تحلى: د (٠) بها: ا د س ف، به: ج ن ق الاعلى هذا السبيل: س ف ق ن، على هذا الطريق: د، لاعلى هذا السيل: ا ب ج (١٤) خالق: به خالق: د. فلم: ا ج س.ف ق ن، ولم: د. تعطيله: ج د س ف ق ن، تعطيل. ا (١٦) يكن: ا ج د س ف ق، ـــ: ن (١٨) بكونه: ج د س ف ق، يكون: ن (١٩) واحد: ا ج د ف، ـــ: س ن ق

ولو وجد سواد لا في محل لكان كل الاجسام اسود به والقول بهذا كله خروج عن قضايا العقول فبطل هذا القسم واما حدوثه في محل اخر سوى (١٥٧ب/س) ذات القديم جل وعلا فمحال فاسد ايضا / لوجوه احدها ما مر ان التكوين حدث بتكوين ام لابتكوين الى اخر ما بينا.

والثاني ان التكوين لو كان قائما بمحل لكان المكون للعالم من قام به التكوين لا الله تعالى كما في جميع الصفات التي مر ذكرها ان الموصوف محالها لاغيرها وقد قررنا ذلك غير مرة.

والثالث ان ذلك المحل الذى قام به التكوين اما ان يكون قديما واما ان يكون محدثا فان كان قديما اما ان كان موصوفا بصفات الكمال واما ان لم يكن موصوفا بها. فان لم يكن موصوفا بها فلايكون قديما اذ التعرى عن صفات الكمال يوجب الاتصاف باضدادها وهى كلها نقائص، وذلك من امارات الحدث. ولو كان موصوفا بصفات الكمال والتكوين قائم به فهو الخالق للعالم المكون له لاذلك الغير.

وجاء من هذا ما ذهبنا اليه وابيتم انتم من اثبات صانع قديم للعالم كان (١٣٣أ/د) التكوين/صفة له قائمة به وبطل جميع سعيكم. فبعد ذلك القول باثبات قديم اخر لاتكوين له باطل. اذ القول بالقديمين القائمين بالذات محال على (١١٥أ/ج) /ما مر. وكذا جعل من له صفات الكمال وهو موصوف بالتكوين غير صانع العالم وجعل من لاتكوين له صانعا له قلب المعقول فيكون باطلا وبالله التوفيق.

---

(١ـ٢) لكان كل... في محل: ا ج د س ف ق، ـ: ن (٢) فبطل : ج د س ف ق، فيبطل: ا (٣) ما مر: ا ج د س ف ق، بما مر من: ن (١٠) بها: ج د س ف ق ن، ـ: ا (١١) وهى: ا ج س ف ق ن، وهن: د (١٣) للعالم: ا ج س ف ق ن، ـ: د (١٤) تكوين: ج د س ف ق ن، يكون: ا (١٨) ١ـ له (١٣): ا ج د س ف ق، ـ: ن

وان كان ذلك المحل حادثا اما ان حدث بتكوين واما ان حدث لابتكوين.

فان حدث لا بتكوين، ان حدث لابمعنى من قبل الباري جل وعلا.

واما ان حدث بالقدرة. ولا وجه الى القول بحدوثه لابمعنى من قبل الباري لانه لو جاز ذلك فيه لجاز في جميع العالم وفيه تعطيل الصانع ولا وجه للقول بحدوثه بالقدرة لابتكوين لما مر انه لو جاز هذا فيه / لجاز في (٨٦ب/ن) جميع العالم فبطل التكوين اصلا ويكون العالم مقدور الله تعالى لامخلوقه ويكون الله تعالى قادرا على العالم لاخالقا له والقول به كفر / لما ان القدرة لاتقتضى الوجود / بدون الفعل فيكون فيه ايضا/ (١١٥أ/ف) /تعطيل الصانع ولان وجوده لو كان بالقدرة لكانت القدرة ايجادا وهي (١٥٨أ/س) ازلية فكان الايجاد ازليا. ولو حدث بتكوين اما ان حدث بتكوين سابق (١٢٢أ/ق) عليه كما هو المحكى عن بشر بن المعتمر. واما ان حدث بتكوين مقارن (٨٩ب/أ) له كما هو المحكى عن ابي الهذيل فان حدث بتكوين سابق عليه فاذا لاقيام للتكوين به قبل وجوده.

اذ قيام تكوين موجود بمكون لم يوجد بعد محال. وقد ابطلنا قيام التكوين بنفسه ولانه لما جاز وجود التكوين ولا مكون بعد زمانا واحدا جاز ازمنة كثيرة،اذ لا فرق بين التقدم بزمان والتقدم بازمنة في ان وجوده ولا مكون جائز.

واذا كان كذلك بطل ادعاؤهم ان وجود التكوين يقتضى وجود المكون لامحالة ولا يجوز سبقه عليه. ونبين ذلك باتم من هذا في مسألة الاستطاعة ان شاء الله تعالى.

(١) المحل: ا ج د س ف ق، المحال: ن (٢) بمعنى: ج س ف ق ن، لمعنى: ا د (٣) بالقدرة: ج د س ف ق ن، لابالقدرة : ا . الى القول: ا ج س ف ق ن، للقول: د (٤) حاز: ا د س ف ق ن، حادث: ج (٤) لجاز في جميع العالم وفيه تعطيل ... لو جاز هذا فيه: تكرر في: ن (٩) الصانع: ا د س ف ق ن، الصانع وبالله التوفيق: ج ق. ولو: ا ج د س ف ق، لو: ن (١٤) اذ: د س ف ق ، او: ن (١٦) اذ: ا ج ف ق ن، فاذا: د (١٨) يقتضى: ا د س ف ق ن، مقتضى: ج

ولو كان التكوين مقارنا له فلم يكن على اصلهم اضافة وجود المكون الى التكوين اولى من اضافة وجود التكوين الى المكون كما يشنعون علينا في مسألة الاستطاعة مع الفعل. فاما ان يترك ابو الهذيل ذلك التشنيع وينقاد للحق واما ان يترك هذا القول وإلا فهو مناقض.

ونقول له ايضا لما كان التكوين قائما بالمكون فالمكون اذا هو المكون لنفسه لما مر ان الموصوف بالصفة من قام به لا من لم يقم به فيكون العالم على هذا خالقا لنفسه وفيه امران.

احدهما تعطيل الصانع وهو كفر.

(١٣٣ب/د) /والثاني ايجاد الشيء نفسه وهو محال على ما مر في باب / اثبات الصانع. والله الموفق.

واما حدوث التكوين في ذات الباري جل وعلا كما يذهب اليه الكرامية فمحال ولا بد من بيان مذهبهم في هذا ليظهر عند الوقوف على فحش (١٢٥ب/ج) جهالتهم بطلان مقالتهم قبل / الاشتغال بابطال مذهبهم وادحاض شبهتهم.

(١٥٨ب/س) فنقول وبالله التوفيق ان مذهبهم ان كل ما يريد الله تعالى احداثه في العالم يحدث في ذاته احداثه وتكوينه ويحدث ايضا ارادة حدوثه فيريد بارادات حادثة ويتكلم بكلام حادث في ذاته من جنس الحروف فيحدث بقوله كن كاف ونون ورزق برزق حادث.

(١) فلم : د س ف ق ، لم: ن (٣) فاما : ج د س ف ق ن، واما: ا (٤) للحق: للخلق: س (٥) فالمكون: ج د س ن، والمكون: ا ف (٦) لابمن: ف، لامن: ا ج د ق ن، لم: س (٩) الشيء نفسه: ا ج ف ق ن، الشيء لنفسه: س، شيء نفسه: د (١٣) بطلان: ا د س ف ق ن، وبطلان: ج. مقالتهم: جـ س ف ن، مقالهم: ف، (١٣) شبهتهم: جـ س ف ق، شبههم: ن (١٥) فيريد : د س ف ق ، ويريد: ن

ويزعمون ان الحوادث التى تحدث في ذات اللّه تعالى اضعاف المحدثات من الاجسام والاعراض اذ لاحدوث لشيء من اجزاء العالم الابقوله له «كن» وارادته لحدوثه وهما حادثان في ذاته ولاينعدم شيء من اجزاء العالم الا بقوله اِفْنَ او كُنْ معدوما، وارادته لعدمه وهما حادثان في ذاته فكانت الحوادث في ذاته اضعاف محدثات العالم. وكذا قالوا بحدوث مماسة فى ذاته عند مماسة لما يماس من الاجسام وكذا عند رؤيته شيئا او سماعه صوتا يحدث فيه تسمّع وتبصّر بعدد المبصرات / (١٢٢ب/ق) والمرئيات ويسمونه سميعا في الازل لابسمع قائم بذاته بل بسمعيته يعنون به قدرته على التسمع وكذا / يسمونه بصيرا / ببصريته لاببصره (١١٥ب/ف) ثم تسمعّه وتبصّره محدثان. وكذا كان في الازل متكلما قائلا لا بقوله وكلامه بل بقائليته ومتكلميته وهما قدرته على القول والكلام.

فاما الكلام فهو يحدث عند تكلمه وكذا كان في الازل خالقا بخالقتيه ورازقا برازقيته وهما القدرة على الرزق والخلق. فاما الخلق والرزق فهما/ (٨٧أ/ن) يحدثان في ذاته هذا هو مذهب جمهورهم.

وهؤلاء يقولون انه عالم بعلمه وقادر بقدرته وحى بحياته ولا يقولون

---

(٣) له: ق ن، ـــ: ج س ف (٠) لحدوثه: د س ف ق، بحدوثه: ن (٠) لاينعدم شيء: ا ج ف ق ن، لاينعدم لشيء:د، ينعدم شيء:س (٤) افن:ا د س ف ق ن، ابي: ج (٥) الحوادث: ا ج د س ف ق، الحوادث: فصارت الحوادث: ن (٥ـــ٦) في ذاته اضعاف .... من الاجسام : ا ج د ف ق ن، ـــ: س (٥) محدثات: ا ج د ق ن، لمحدثات : ف (٦) من: ج د ف ق ن، في: ا (٧) بعدد: ا ج س ف ق، بعد: د ن. المبصرات: ا د س ف ق ن، ـــ: ج (٨) بسمعيته : ا ج د س ف ق، السمعيته: ن (٩) السمع: س ق ن، التسمع : ا ج، التسميع: د ف (٠) بصريته: ا د ن، ببصيريته: ب ج س ف ق.لاببصره: ا ج د س ف ق، ـــ: ن (١٢) عند: ا ج س ف ق ن، عنه: د (١٤) هذا: د ا ج س ف ق، وهذا: ن

هو عالم بعالمية وقادر بقادريته وحي بحييته لما ان العالمية والقادرية والحيية قدرة على العلم والقدرة والحياة وهذه الصفات لاتدخل تحت القدرة فلا تتصور عالمية ولا قادرية ولاحيية.

ومنهم من قال الخالقية معنى مخصوص به يكون الخالق خالقا وهي غير القدرة يقولون انه عالم بعالمية وقادر بقادرية وحي بحيية وهذه المعاني غير العلم والقدرة والحياة فيجعلونه عالما قادرا حيا بما ليس بعلم ولا قدرة (١٥٠أ/س) ولابحياة ولا يجعلونه عالما قادرا حيا بالعلم والقدرة والحياة / وهذا غاية الغباوة والضلالة.

(١٢٣أ/د) ثم بينهم اختلاف في جواز عدم ما حدث في ذاته من / المعاني. منهم من جوز ذلك وهذا هو القول بالتغير ومنهم من لم يجوز ذلك وهو القول باستحالة العدم على الحوادث. وكلا القولين باطل.

وللمتكلمين كلام كثير عليهم في ابطال كونه خالقا بالخالقية ومريدا بالمريدية وغير ذلك. اعرضنا عن ذلك مخافة التطويل واشتغلنا بابطال كون التكوين حادثا في ذاته وكونه محلا للحوادث. فنقول. وبالله التوفيق.

انا قد بينا قبل هذا ان ما كان متعريا عن الحوادث يستحيل اعتراء الحوادث عليه لانه ان كان متعريا لذاته فيستحيل بطلان التعري والذات باق. ويستحيل حدوث الحوادث مع وجود التعري لما في

(٢) وهذه: ا د س ف ق ن، هذه: ج (٤) به يكون: ا د س ف ق ن، يكون به: ج (٥) بعالمية... بقادرية ... بحيية: ج ف ق ن، بعالميته ... بقادريته ... بحييته: د س (٦) العلم: العالم: س. والعلم: بعد القدرة في: ن (٦) بما ليس بعلم ... قادرا حيا: د ف ق ن، ـــ: س (٧) والحياة: ج د س ف ق ن، ـــ: ا (١١) وكلا: د س ف ق ن، فكلا: ج (١٣) بالمريدية: د س ف ق ن، بمريدية: ا ج (١٣ــ١٤) واشتغلنا ... الحوادث: ج د س ف ق ن، ـــ: ا

الاتصاف بالتعري عن الحوادث وبقيام الحوادث به من المضادة. ولو كان متعريا لمعنى ان لم ينعدم ذلك المعنى ففيه اجتماع الوصفين ايضا.

وان انعدم علم انه لم يكن قديما لاستحالة العدم عليه. واذا لم يكن قديما والذات لاتخلو عنه وعن هذه الحوادث فلم يخل عن جنس الحوادث. وهذا هو امارة الحدث. وبهذا عرفنا حدث العالم وبطلان قول اصحاب الهيولي. ولو جاز هذا في الصانع مع قدمه لجاز في الهيولي وفي جميع اجسام العالم. والقول بقدم العالم باطل فما كان / يوجبه او يساويه في دليل (١٢٣أ/و) البطلان كان باطلا.

يحققه ان المعنى الحادث في ذاته اما ان يكون جائز العدم او يكون ممتنع العدم. فان كان جائز العدم ادى ذلك الى القول بتعاقب الحوادث عليه وهو من امارات الحدث/وان كان ممتنع العدم فهو ازلى لانه اذا كان (١١٦أ/ف) ممتنع العدم كان واجب الوجود. وما كان واجب الوجود فهو ازلي على ما مر قبل هذا. وفيه صحة قولنا ومناقضة قوله حيث جعل واجب الوجود حادثا ولان استحالة قبوله الحادث في الازل اما ان كان لذاته وذاته موجود واما أن كان لمعنى، / والعدم على ذلك المعنى ممتنع فاستحال (١٥٩ب/س) الان ايضا قبوله للحوادث. والله الموفق.

وظهر بهذا بطلان حدوث التكوين في ذاته تعالى وجاء من هذا ان الاقسام التى ينقسم اليها التكوين لو كان حادثا كلها ممتنعة فامتنع القول

---

(١) بقيام: د س ف ق ن، لقيام: ا (٣) علم: ا د س ف ق ن، علم ايضا: ج . قديما لاستحالة: ا د س ف ق ن، قديم اذ لاستحالته: ج (٥) قول: ج د س ف ق ن، ــ: ا (١١) امارات: ا ب، ج د س ف ن، امارة: ن (١٢) وما كان واجب الوجود: ا س ف ق ن، ــ: ج د (١٦) للحوادث : ا د س ف ق ن، للحادث: ج (١٧ــ١٨) حدوث التكوين ... فامتنع القول: ا ج د س ف ق، حدوث القول: ن

(١٢٦ب/ج) / بحدوثه لما مر أن في اثبات حدوثه اثبات امر ممتنع واثبات الممتنع محال واذا بطلت هذه الوجوه تعين القول بقدمه.

فان قيل انما يتعين بعض الوجوه عند ثبوت امتناع ماوراءه ان لو ثبت (١٣٤ب/د) ان هذا الوجه / ممكن. فاما عند ثبوت امتناعه فلا يتعين لمساواة سائر (٩٠ د/أ) الوجوه الممتنعة اياه. فلم قلت ان القول بقدم التكوين ممكن وليس بممتنع بل هو ممتنع لما مر انه قول مستحدث لاقائل به فى السلف.

ولان الخلق لو كان صفة له ازلية لصح ان يقال خلق في الازل كما يصح ان يقال علم وقدر ولانه لو كان في الازل موجودا لكان العالم مكونا مخلوقا لان سبيل الخلق ان يتعلق بالمخلوق وسبيل التكوين ان يتعلق بالمكون كما ان العلم لما كان يتعلق بالمعلوم، وكذا القدرة بالمقدور وهما كانا ازليين صح المعلوم والمقدور في الازل ولو كان العالم مكونا مخلوقا في الازل (٨٧ب/ن) لثبت القول / بقدم العالم لان المكون المخلوق لن يكون الا الموجود. فاما المعدوم فلا يكون مكونا ولا مخلوقا بخلاف المقدور والمعلوم. فان المعدوم يوصف بذلك فعلى هذا كان القول بقدم التكوين قولا بقدم العالم الذى ثبت حدوثه بالدلائل الضرورية ولان القول بوجود التكوين ولا مكون اثبات العجز وهو محال على الله تعالى.

فيجاب عن هذا الكلام بان يقال نعم.الامر كما زعمتم ان تعيين وجه من الوجوه لا يمكن عنه امتناع غيره من الوجوه الا بعد اثبات امكانه

---

(١) ان في: د س ف ق، من ان: ا ج ن (٤—٥) فاما عند...التكوين ممكن: ا ج د س ف ق، —: ن. مستحدث: ا ج د س ف ق ، يستحدث: ن (٦) في: ا ج د س ف ق، من: ن (٨) ولانه: ج س ف ق ن، لانه : ا د (٩) مخلوقا: ا ج ف ، ن، مخلوقا في الازل: د (٩—١١) لان سبيل ... مخلوقا في الازل: ا ج د ف ق ن، —: س

وانصفتم حيث طالبتمونا باثبات الامكان ونحن لانرضى بذلك بل نزيد عليه.

ونقول ان القول بقدمه واجب. وذلك لان الله تعالى تمدّح بقوله تعالى: / هُوَ اللّٰهُ الْخَالِقُ الْبَارِىءُ الْمُصَوِّرُ (١) كما تمدح بقوله / هُوَ اللّٰهُ الَّذِى (١٥٠أ/ب) لاَ اِلٰهَ اِلاَّ هُوَ الْمَلِكُ الْقُدُّوسُ السَّلاَمُ الْمُؤْمِنُ الْمُهَيْمِنُ الْعَزِيزُ الْجَبَّارُ الْمُتَكَبِّرُ (١٢٣ب/ق) (٢). ثم زوال ما به التمدح يوجب نقصا اذ لاشك ان الذات عند استحقاق المدح / يكون اكمل منه عند انعدام استحقاقه والنقص من (١٦٠أ/س) امارات الحدث ولهذا لايجوز عليه شيء من صفات النقص. اذ النقص من حيث الذات كما هو دليل الحدث فكذا النقص من حيث الصفات. اذ ذات ماكما لايقتضى نقصه من حيث الذات/لايقتضى نقصه من حيث الصفات. (١١٦ب/ف)

وكما ان :قصه من حيث الذات يثبت باثبات غيره فيه ليدل على / كونه (١٢٧أ/ج) تحت قدرة الغير ويستدل بنقصه على كمال من هو قادر عليه. فكذا في النقص الثابت من حيث الصفات فمن لم يجعله خالقا رازقا بارئا مصورا في الازل فقد زعم ان الله تعالى في الازل كان انقص منه الآن والنقص من امارات الحدث.

فاذن اثبت في القدم دليلَ حدثِ الله تعالى جل ربنا عن ذلك وتعالى فكان الله تعالى على / زعم هذا القائل في الازل محدثا وكون الأزلى (١٣٥أ/د)

---

(١) طالبتمونا: د ف ق ن، طلبتموناِ: س (٠) نزيد: ج د س ف ق ن، نرد: ا (٢) القول: ج د س ف ق، القدم: ب ن (٤) ١ــ الحشر ٢٤ (٠) هو الله ... بقوله: ا ج س ف ق ن، ــ : د (٥) ٢ــ الحشر ٢٣ (٥) نقصا: ا د س ف ق ن، نقضا: ج (٧) اذ النقص: ا ج د س ف ق ، ــ: ب ن (٨ــ٩) كما هو دليل: ... من حيث الذات: ا ج د س ف ق، ــ: ن. الذات: ج د س ف ق، او ذات: ا (١٠) باثبات: ح د س ف ق ن، بان : ا. غيره: د ف ق ن، عدم: س (١١) يستدل: ا ج د س ف ق، ليستدل: ب ن (١٢) رازقا: د س ق، ــ: ا ج ف ن (١٣) الآن ــ: س (١٥) فاذن اثبت: ب جـ د س ف ق، واذا ثبت: أ ن (١٦) فكان: ا د ف ق ن، وكان: ج س

محدثا محال. وكون ذات واحد محدثا قديما ممتنع.

ولانه لوصار خالقا بخلق حادث لصار بوجود المخلوقات ممدوحا فحصل له التمدّح بغيره لابنفسه فكان محتاجا الى وجود ذلك الغير ليدفع به نقصه. اذ الحاجة ليست الا نقص يرتفع بالمطلوب وينجبر به.

ولانه لو كان كذلك لصار بفعله جالبا الى نفسه نفعا مكتسبا ما يستفيد به مدحا ورفعة وكمال درجة وجلال قدر. وهذا كله من امارات الحاجة ودلائل النقص وسمات الحدث وكل محدث مخلوق لاخالق فاذن كان الخالق عندهم مخلوقا.

ولانه تعالى لو لم يكن خالقا ثم صار خالقا وقد مر ان استحقاق الوصف (٩١/أ) اما ان / يكون بصفة قائمة بالذات او بصفة راجعة الى الذات. وصفة الخلق ليست براجعة الى ذاته بل هي قائمة وراء ذاته بالاجماع. فلو لم تكن قائمة بالذات لم يكن مستحقا اسم الخالق بها على ما بينا.

ثم اذا صار خالقا صار لقيامه به فيصير متغيرا عند صيرورته خالقا اذ الذات بحدوث صفة فيه لم تكن ثابتة، تتغير عما كان عليه والتغير من (١٦٠ب/س) امارات / الحدث. فاذا يصير مخلوقا عند صيرورته خالقا وصار من يعبد الخالق عابدا لمخلوق وهذا كله محال.

والذى يحققه ان من يجوز عليه الفعل لاينتفى عنه الفعل الاعن عجز.

(٣) به نقصه: ا ج د س ف ق، بنقصه: ن (٤) نقص (كذا فى النسخ الاتية: ب ج ن، ونقصٌ مشكول فى النسخ الآتية: ا س ف ق) (٧) الحدث : ا د س ف ق ن، الحدوث: ج (١١) هي قائمة: د ق، هو قائمة: س، هي: ا ج ف ن. (١٢) مستحقا ج د س ف ق ن، يستحقا: ا (١٣) به: ا ج د س ف ق، ــ: ن (١٤) ثابتة: ا ف ق ن، قائمة: د س باينة: ج، (٠) تتغير: ا د س ف ق ن، بتغير: ج (١٦) لمخلوق: ا د ف ق س ن، للمخلوق: ج (١٧) ينتفي: د ف ق ن، ينفي: س

فاما بدون العجز فلابد من ان يكون فاعلا فعلا مّا والشاهد دليل الغائب فلو كان الفعل عن الباري جل وعلا منتفيا في الازل للزم عجزه في الازل وهو محال. فدلت هذه الدلائل ان كون التكوين قائما بذات الباري جل وعلا في الازل كان واجب الوجود / ثم في الدلائل الاستقرائية اذا امتنعت (١٢٤أ/ق) الاقسام كلها وتعين قسم الا مكان / تعين للثبوت ولو استوت الاقسام (١٢٧ب/جـ) في / الامكان وتعين قسم للوجوب كان هو المتعين للثبوت لرجحانه على (٨٨أ/ن) غيره من الاقسام فاذا امتنعت الاقسام كلها فيما نحن فيه وتعين القسم الباقي للوجوب كان هو الثابت ضرورة.

ثم نقول لهم لو لم يكن ما ذكرنا من وجوب وجود التكوين قائما بذات الباري تعالى في الازل كان ثبوت الامكان كافيا لتعينه للثبوت. ودليل الامكان دفع ما ذكرتم / من الشبه وهي كلها مندفعة فاسدة. فلا بد (١١٧أ/ف) من ان نشتغل ببيان بطلانها في انفسها فنقول. وبالله التوفيق.

اما مازعموا ان هذا قول حادث لااصل له في السلف ولاقائل به من الائمة فقول باطل صدر عن الجهل / بمذاهب السلف وذلك ان أبا جعفر (١٣٥ب/د) الطحاوي رحمه الله وهو ما لايخفى درجته وعلو رتبته في معرفة اقاويل سلف الامة على العموم ومعرفة اقاويل اصحاب ابي حنيفة رحمه الله على الخصوص. قال في كتابه المسمى بالعقائد الذى افتتحه: فقال:

---

(١) بدون: ا د س ف ق ن، عن دون: ج (٣) قائما: ا ج د س ف ق، كان قائما: ن (٥—٦) قسم الامكان ... في الامكان: ا ج ف س ق ن، ـــ: د.الامكان: جـ ق ن، للامكان: س ف. (٩) نقول: ج د س ف ق، ـــ: ن (١٠) لتعينه: ا ج د س ف ق، لتعيينه: ن، دفع: ج د س ف ق، وقع: ن (١١) الشبه: د س ف ق ن، الشبهة: ج. فلابد: د س ف ق ، ولابد: ج ، ولانه: ا. ولا: ن. هي: د س ف ق، ـــ: ن (١٣) قول: ا د س ف ق ن، قوله: ج. به: ج د س ف ق، ـــ: ن. له: ا. (١٤) الائمة: ا د س ف ق، (١٦) سلف الامة: ج . سلف الائمة: ج د س ف ق ن، السلف للامة: ا

صح عندى مذهب فقهاء الملة ابي حنيفة النعمان بن ثابت وابي يوسف يعقوب بن ابراهيم وابي عبد الله محمد بن الحسن الشيباني رحمهم الله.

ثم شرع في بيان اقاويلهم الى ان قال: ومازال بصفاته قديما قبل خلقه ولم يزدد بكونهم شيئا لم يكن قبلهم من صفته. ثم قال: له معنى الربوبية ولا مربوب ومعنى الخالق ولا مخلوق. واراد بقوله قبل خلقه اي قبل مخلوقاته. الاترى انه قال ولم يزدد بكونهم شيئا ولم يقل بكونه ولانه لو اراد به صفة الخالق لم يقل ولم يزدد.

وفي هذا ايضا اشارة الى الدليل في المسألة وهو ما بينا انه لايجوز ان يستفيد بالمخلوقين صفة مدح فان قولاً كان ابو حنيفة رحمه الله وكبار
(١٦١أ/س) اصحابه قائلين به مع / تبحرهم فى انواع العلوم وتقدم زمانهم لحقيق
ان لاينسب الى الحدوث بعد الاربع مائة من سنى الهجرة وجهالة من نسبه الى ذلك ظاهرة.

ثم ان ائمة اصحاب ابى حنيفة رحمه الله تعالى السالكين طريقته في الفروع والاصول الناكبين عن الاعتزال في جميع ديار ماوراء النهر وخراسان من مرو وبلخ وغيرهما كلهم في قديم الزمان كانوا على هذا المذهب.
(٩١ب/أ) وائمتنا بسمر قند الجامعون بين علم الاصول والفروع / الذابون عن حريم
الدين المناضلون عنه الذين طهرّ الله تعالى بسبب غزارة علومهم
(١٢٨أ/ج) وتبحرهم في علم الكلام وصلابتهم في الدين وتشددهم على / اهل البدع
(١٢٤ب/ق) والضلال هذه الديار عن اوضار اهل / الزيغ والبدع عامة كانوا على
هذا الرأى من لدن ايام الشيخ ابى بكر احمد بن اسحاق بن صَبيح

(٣) وما: ا د س ف ق ن، ما: ج. رحمهم الله: رضي الله عنهم: س ف ق (٤) صفته: ج، صفة: ا د س ف ق ن (٥) الخالق: جـ س ن، الخالقية: ف ق (٧) ولم: د س ف ق، لم: ا ج ن (٨) وفي: ا س ف ق ن، في: ج د. المسألة: مسألة: ن (٩) فان (وان: ا) قولا: ا د س ف ق ن، وان: ج (١٨) تشددهم: د س ف ق، تشديدهم : ن

الجُوْزَجَانِي رحمه الله تعالى صاحبُ أبي سليمان الجوزجاني تلميذ محمد بن الحسن رحمة الله عليهم وكان في انواع العلوم على الخصوص والعموم في الذروة العالية والرتبة السامية.

ومن رأى تصانيفه ككتاب الفرق والتمييز وكتاب التوبة وغيرهما يعرف جلالة قدره الى زماننا هذا. ومن كان صاحب تلميذ محمد بن الحسن رحمه الله كيف يكون ناشئا بعد الاربعمائة ثم تلميذه الشيخ ابو نصر احمد بن العباس بن الحسين بن جَبَلة ابن غالب بن جابر بن نوفل بن عياض بن يحي بن قيس بن سعد بن / عبادة الانصارى رحمه الله سيد (١٢٦أ/د) الخزرج كان على هذا الرأى وهو الذى استشهد في ديار الترك في ايام نصر بن احمد الكبير اذ كان يداوم على جهاد اعداء الله الكفرة / وكان (١١٧ب/ف) من اشجع اهل زمانه واربطهم جأشاً واشدهم شكيمة وكان في العلم بحرا لايدرك قعره.

إماما في الفروع والاصول لايدانيه غيره ومن نظر في كتابه المصنف في مسألة الصفات وما اتى به فيه من الدلائل على صحة قول اهل الحق وبطلان قول المعتزلة / والنجارية يعرف تبحره في ذلك. (١٦١ب/س)

وحكى عن الشيخ ابي القاسم الحكيم السمر قندي / رحمه الله انه قال (٨٨ب/ن) ما اتى الفقيه ابا نصر العياضي احد من اهل البدع والاهواء واولى الجدل والمراء في الدين باية من القرآن يحتج بها عليه لمذهبه الا تلقّاه مبتدهاً بما يفحمه ويقطعه.

وحكى ان رياسة العلماء والدرس كانا اليه وهو من ابناء عشرين سنة.

(٢) الرتبة: ا ج د ف س ق، الراتبة: ن (٤) يعرف: س ف، لعرف: ق، عرف: جـ ن (١٠) وكان: ا ج د س ق ن، فكان: ف. الترك: ج د س ف ق ن، المعرك: ا (١١) اشدهم: د س ف ق، اسندهم: ن (١٤) به: ا ح د س ف ق ـــ: ن (١٥) بطلان: ا ج د س ف ق، اطل: ن (١٥) يعرف: ا د س ق،لعرف: ف، عرف: ج ن (١٧) العياضي: ا ج د س ق، العباسي: ن (١٧) الجدل: د س ف ق، الجدال: ا ج ن (١٩) يفحمه: ا د س ف ق ن، يقحمه: ح (٢٠) كانا: ا د. س ف ق ن، كلها: ح. ابناء: ا ج د س ن، ابن: ق

وحكي انه لما استشهد خلّف اربعين رجلا من اصحابه كانوا من اقران الشيخ ابي منصور الماتريدى رحمهم الله والشيخ الحكيم ابى القاسم ثم ابناه الامامان ابو احمد وابو بكر وهما ممن لايبلغ الوصف وان اطنب فيه غاية فضلهما وكنه قدرهما وقد قال الشيخ ابو حفص العِجْلي البخاري حافد الشيخ ابي حفص الكبير رحمه الله وهو كان صدر فقهاء ماوراء النهر وخراسان، الدليل على صحة مذهب ابي حنيفة رحمه الله تعالى ان ابا احمد العياضى يعتقد مذهبه وهو ما كان ليعتقد مذهبا باطلا.

وروي عن الشيخ ابى القاسم الحكيم رحمه الله انه قال ما خرّجت
(١٢٨ب/ج) خراسان ولاماوراء النهر منذ مائة سنة مثل الفقيه ابى احمد العياضى رحمه الله علماً وفقهاً ولساناً ويداً / وبياناً ونزاهة وعفة وتقاً. فقيل له يرحمك الله ومن كان يضاهيه قبل هذه المأة السنة فجعل يذكر طبقات العلماء والفقهاء والبلغاء والفصحاء بها الى يومه فلم يجد في
(١٢٥أ/ق) كافتهم ممن يقْرَن به فيماثله او يقاس / به فيعادلَه.

وكذا اخوه ابو بكر كان يدانيه فى انواع العلوم واسباب
(١٩٢أ/أ) الشرف والفضل وهو الذى اوصى اهل سمر قند / عند انقضاء اجله ان يتمسكوا بمذهب السنة والجماعة ويتجانبوا الاهواء
(١٥٢ب/ب) والبدع خصوصا الاعتزال. وجمع المسائل / العشر التى هى أصول المسائل الخلافية بيننا وبين المعتزلة وهى المعروفة بالمسائل العشر
(١٣٦ب/د) العياضية. وقبل هذه الطبقة / كان القاضي ابو عبد الله محمد بن

(١) لما: ح د س ف ق ن، ـــ: ا (٢) الماتريدي: ا ج ن، ـــ: د س ف ق (٢) الحكيم: ا ج د س ف ق، الحاكم: ن (٤) البخاري: د س ف ق،ـ:ن (٥) حافد: ج د س ف ق ن، جاء مد: ا، (٧) ليعتقد: ج د س ف ق، يعتقد: ا ن (٨) ابي: ا ج د س، ف ق، ـــ: ن (١٤) كان: د س ف ق ن، كل: ج، ـــ: ا (١٦) ان: ج د س ف ق ن، بان: ا (١٦) والجماعة ـــ: ن. بمذهب ا ج: بمذا ب: د س ق، بمذهب اهل: ن (١٧) جمع: د س ف ق ن، جميع : ا ج

أسلم بن مسلمة بن عبد الله بن المغيرة بن / عمرو بن عوف بن حاضر (١٦٢أ/س) الازدى على هذا الرأى وكان على قضاء سمرقند في ايام نصر بن احمد الكبير وهو الامير نصر بن احمد بن اسد بن سامان.

ثم انه توفي يوم الاثنين لثماني عشرة مضت من شهر ربيع الأخر من شهور سنة ثمان وستين ومائتين. وصير الامير نصر بن احمد ابنه اسماعيل على المظالم مكان ابيه يوم الاربعاء بعد وفاة ابيه بعشرة ايام.

ومن هذه الطبقة بسمر قند ابو بكر محمد بن اليمان السمرقندي صاحب كتاب معالم الدين وكتاب الاعتصام وغيرهما من الكتب في الكلام /. (١١٨أ/ف) وله كتاب في الرد على الكرامية من رآه عرف تبحره في الكلام وجلالة قدره في العلم باصول الدين. وظني انه اول من رد مذاهب الكرامية اذ كانت نبغت في زمانه.

وبعد هؤلاء، الفقيه ابو سلمة محمد بن محمد صاحب كتاب جمل اصول الدين وكان تخرج على الفقيه ابى احمد العياضى رحمه الله واخذ منه الفقه والكلام. والشيخ ابو الحسن الرستغفنى رحمه الله صاحب كتاب ارشاد المهتدى وغيره من الكتب في الكلام وكتاب الزوايد والفوائد في اصناف العلوم ولو لم يكن فيهم الا الامام ابو منصور الماتريدي رحمه الله الذي غاص في بحور العلوم فاستخرج دررها واتى حجج الدين فزين بفصاحته وغزارة علومه وجودة قريحته غررها حتى امر الشيخ ابو القاسم الحكيم

(١) مسلمة: ا ج س ف ق ن، سلمة: د (٣) الكبير وهو الامير نصر بن احمد ــ : س (٦) المظالم: د س ف ق، الظالم: ن. وصير: ا ج س ف ق ن، فصير: د (٩) في: ا ج د س ف ق، ــ: ن (١٠) العلم: د س ف ق، العلوم: ن (١١) اذ: ج د ف ق ن، اذا: ا س. نبغت: ج س ف ق (اى خرجت: هامش س، النبوغ اشكار اشد ن: هامش ق)، نعت: د، نبعت: ن (١٣) اصول الدين: ا ج د س ف ق، الاصول: ن (١٤) ارشاد:ج د س ف ق ن،الرشاد: ا(١٥) غيره:ا ج د س ق ن، غير ذلك:ف(١٦)الماتريدي:ا ج(١٧) غاص: د س ف ق ن، غاض: ج، عام: ا. دررها: د س ف ق ، درها: ن. (١٤) الرستَنْفَنى: ف مشكولاً ومنقوطاً.

ان يُكتب على قبره حين توفى رحمه الله هذا قبر من جاد العلوم بانفاسه واستنفد الوسع في نشره وإقباسه فحُمدت في الدين اثاره واجتُنِي (١٢٩أ/ج) من عمره ثِماره فرحمه الله وهو الذى / تخرّج عليه الفقيه ابو احمد العياضي في انواع العلوم والشيخ ابو الحسن الرستغفني رحمهما الله وغيرهما من (١٥٢ب/ب) العلماء المتبحرين في العلوم الملية لكان كافيا. وعن ثلب / رأى هو عليه لذوى العقول والدين زاجرا.

(١٦٢ب/س) / ومن رأى تصانيفه ككتاب التوحيد وكتاب المقالات وكتاب رد اوائل (١٢٥ب/ق) الادلة للكعبي وكتاب رد تهذيب الجدل للكعبي وكتاب بيان وهم المعتزلة/ (١٣٧ب/د) ورد كتاب الكعبي في وعيد الفسّاق وردّ / الاصول الخمسة لابي عمرو الباهلي ورد كتاب الامامة لبعض الروافض وكتابيه في الرد على القرامطة يرد في احدهما اصول مذاهبهم وفي الآخر فروعها، وكتابيه / في اصول الفقه احدهما المسمى بمأخذ الشرائع والاخر المسمى بالجدل الى غير ذلك من الكتب ووقف على بعض ما فيها من الدقائق وغرائب المعاني واثارة الدلائل عن مكامنها واستنباطها عن مظانها ومعادنها واطلع على ما راعى من شرائط الالزام والالتزام وحافظ من اداب المجادلة الموضوعة لفسخ عقائد المفترين بافهامهم وقرن بكل مسألة من البرهان الموضوع لافادة ثلج الصدر وبرد اليقين لعرف انه المخصوص بكرامات

---

(١) جاد: جاز: ق هامش نسخة. (٢) الوسع: د س ف ق ، العمر: ن. افباسه: ب ج ف، اقتباسه: د س ف، اتباسه: ب ج ف، اقياسه: ا ن، (٥) ثلب: ب ا د س ف ق ن،تلبث: ح، عليه: ا ج س ف ق، علميه: د، ـــ: ب ن (٨) ٢ـــ للكعبي: ا د س ف ق ذ، ـــ: ج.بيان ـــ: ن فقط (٩) ابي عمرو : ا ج د س ف ق، لابي عمر: ن (١٠) كتابيه: ا ج د س ف ق، كتابته: ن (١١) كتابيه: ا ح د س ف ق، كتابته: ن (١٤) مظانها: ا ج س ف ق ن، ـــ: د (١٦) المفترين: ا ج د س ف ق، المترلة: ن. بكل: ا د س ف ق ن، نلك: ج (٠) الموضوع: ا د س ف ق ن، الموضوعة: ج. الصدر: ا د س ف، ق، الصدور: ج ن. (١٦) لعرف: ا د س ف ق ن، يعرف: ج

ومواهب من الله تعالى المؤيد بمواد التوفيق ولطائف الارشاد والتسديد من الغني الحميد.

وان ما اجتمع عنده وحده من انواع العلوم الملية والحكمية لن يجتمع في العادات الجارية في كثير من المبرّزين المحصّلين ولهذا كان استاذه الشيخ ابو نصر العياضي رحمهما الله تعالى لايتكلم في مجالسه ما لم يحضر الشيخ ابو منصور رحمه الله وكان كلما رآه من بعيد نظر اليه نظر المتعجب/ (١١٨ب/ف) وقال: وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَيَخْتَارُ (١) وكتابه المصنف في تأويلات القرآن كتاب لايوازيه في فنه كتاب بل لايدانيه شيء من تصانيف من سبقه في ذلك الفن.

وما احسن ما قال بعض البلغاء الكتاب في وصفه رحمه الله تعالى في كتاب. فقال: كان من كبراء الائمة واوتاد الملة وكتابه في تفسير القرآن فتق عن المشكل اكامه وقشع عن المشتبه غَمامه وابان بابلغ الوصف واتقن الرصف احكامه وحلاله وحرامه لقّاه الله تحيته وسلامه.

وممن كان على هذا المذهب الشيخ ابو القاسم الحكيم رحمه الله وهو ممن ارتضاه الامة بأسرها واطبقت الالسنة على الثناء / عليه واتفقت الافئدة (١٢٩ب/ج) / على التعظيم والاجلال له وقد كان جمع الى ما كان تبحر فيه من الكلام (١٦٣أ/س) والفقه ومعرفة تأويل القرآن علومَ المعرفة والمعاملة وبلغ

(٢) الغني: ج د س ف ق ن، المغن: ا (٣) وان: د س ف ف، فان: ن. وحده: ا د س ف ق ن، ـــ: ج (٥) لن: ا ج س ف ق ن، لم: د (٤) المحصلين: د س ق، المختصين: ا ج ف. ابو نصر. ابا نصر: س (٦) كلما: ا ج د ف ق، كل ما: س، كل مر: ن (٧) ا القصص ٦٨ (١٠) البلغاء: ا د، بلغاء: ج س ق ن، (١١) في كتاب: د س ف ق، ـــ: ن (١١) كبراء: ج د س ف ق ن، كنز: ا. الملة: ا ح د س ف ق، الامة: ن (١٣) لقاه (بتشديد القاف): ا ج د س ف ق ع. المشتبه: المشبهة: س، المشبه: ح (١٤) ممن: ا ج س ق ن، من: د ف (١٥) اتفقت: ح د س ف ق ن، انعقدت: ا

في ذلك مبلغا سار بذكره الركبان قربا وبعدا. وغورا ونجدا واثاره في الدين مشهورة ومشاهدة معروفة مذكورة ومساعيه عند اولى العقل والدين مشكورة ولو استقصيت في ذكر من كان على هذا المذهب من ائمة بخارى وجميع ديار ماوراء النهر الى اقصى ثغور الترك وائمة مرو وبلخ وأبنتُ عن جلالة اقدارهم وتبحرهم في اصناف العلوم لطال الكتاب وقصرت عن بلوغ المراد.

(١٣٧ب/د) و / اكثر من ذكرت من قدماء هؤلاء كانوا ماتوا قبل ثلاثمائة وكثير
(١٢٦ب/ق) منهم ماتوا فيما بين ثلاثمائة / الى ثلاثمائة وثلاثين وثلاثمائة واربعين.

ووفاة الاشعرى كانت في سنة اربع وعشرين وثلاثمائة.

وتوفى الشيخ ابو منصور رحمه الله بعد وفاة الاشعري بقليل والشيخ ابو القاسم الحكيم رحمه الله فيما اظنه مات سنة خمس وثلاثين.

فهؤلاء كانوا من طبقة الاشعري ومن تقدم من استاذيهم واستاذي استاذيهم ماتوا قبله بزمان طويل فكيف يرد هذا القول بحدوث العهد ويقبل ما تفرد به الاشعري من الاقاويل بهذا العيب لولا التعنت هذا مع ان اكثر رجال الصوفية الذين كانت بحور علومهم زاخرة وكراماتهم فيما بين الخلق ظاهرة كانوا على هذا المذهب

---

(٣) من كان: ا ج د س ف ق، ما كان: ن (٥) اقدارهم: ا ج د س ف ق ، قدرهم: ن (٦) الكتاب: ج د س ف ق، الكلام: ن (٦) وقصرت عن بلوغ المراد: ج د س ف ق، ـــ: ا ن (٧) من ذكرت : ا ج س ف ق ن، ما ذكرت: د (٨) فيما: ا ج س ف ق ن، ما : د. بين ـــ: ج. (٨) الى ثلاثمائة: ا س ف ق ن، ـــ: ج د (١٢) ومن تقدم من (من ـــ: ج ا) استاذيهم: ا ج د س ف ق، ـــ: ن (١٣) بحدوث العهد : ا د س ف ق ن، محدوث العمل: ج (١٤) العيب: ا د ف ق ن، المغيب: س ، العيب او لى: ج. اكثر: جميع: ا، ـــ: ج (١٦) الخلق: ا ج د س ف ق، الخلائق: ن

ذكر هذا المذهب عنهم الشيخ العالم ابو بكر بن ابي اسحاق البخاري الكلاباذي رحمه الله فيما حكى من مذاهبهم وعقيدتهم في كتابه المسمى بالتعرف لبيان مذهب التصوف وهو / الموثوق به فيما يروى والعدل (٨٩ب/ن) فيما يحكى ومن عرف سداد طريقته وصفاء عقيدته وعفته ونزاهته وصلابته في الدين وامانته لعرف انه لايروى عن احد شيئا / الا بعد (١٥٣ب/ب) تثبت ويقين واندفاع الشك والريبة. ومذهب من كانت حاله هذه لحقيق ان لاينسب الى حدوث عهد ولا يُعزَى الى من لاحظ له من العلم ولايُقرن بمقالة القائلين / بقدم العالم. مع ان هذا ليس من باب معمر (١٩٣أ/أ) / عن الزهري وعروة عن عائشة رضى الله عنها. (١٦٣ب/س)

انما المعول عليه ما تمهد من الاصول ورجح من العقول / وقوى من (١١٩أ/ف) البراهين والحجج وتايد من الدلائل والعلل وقد فرغنا عن بيان ذلك كله على وجه / لايبقى للخصوم بعد الوقوف عليها الا الانقياد للحق (١٣٠أ/ج) والاقتراف بسمة العناد والمكابرة والله ناصر ما ارتضاه دينا للعباد وان رغم انف اهل الزيغ والعناد ثم العجب كل العجب ان قوما يدعون الفراهة فى علم الكلام والتبحر فى معرفة الدلائل يزعمون

(١) ذكر هذا المذهب: ق د ف، ذكر هذا: ن، ـــ: س. ابي اسحق : ا ج ق ن، اسحق: د س ف (٢) الكُلا ذى (بضم الكاف فى) ق (٢) مذاهبهم: د س ف، مذهبهم: ن ق (٣) بالتعرف: ا ج د س ف ق، المعرف: ن (٣) والعدل: ن (٣) والعدل: د س ، العدل: ا ج ف نق (٤) وعفته: ا ج د س ف ق، ـــ: ن (٦) يقين: ا ج د س ف ق تفنن: ن . (٦) من: د س، ـــ: ا ج ف ق ن، (٨) بمقالة: ج د س ف ق ن، لمعاله: ا (١٠) المعول: ا د س ف ق ن، المعقول: ج. العقول: د س ف ق، المعقول: ج ن. رجح: ا د س ف ق ن، ترجح: ج (١١) تايد: ا د س ف ق ن، تاد: ج (١١) بيان: ا د ج س ف ق ،ـــ: ن (١٢) للحق: ا ج د س ف ق، الى الحق: ن. ا ـــ و: س ن، و:ق(١٣) الاقتراف: س ف ق، الافتراق: ن، لافتراد: جـ (١٤) رغم انف (انف ـــ: ن): ا د س ف ق ن، زعم انه : ج. وان: و: د. دينا: ا د س ف ق ن، ربنا: ج (١٥) الفراهة: ا ج د س ف ق، الفراعة: ب ن

ان القول بقدم التكوين يؤدى الى القول بقدم المكونات مع علمهم ان ما تعلق وجوده بسبب من الاسباب فهو المحدث لا القديم.

لان القديم هو المستغنى في وجوده عن غيره فما لم يستغن عن غيره وتعلق وجوده به كان محدثا ضرورة والمكَون وجوده بالتكوين فكيف يكون قديما.

يحقق هذا انا جميعا ندعى على القائلين بقدم العالم المعلّلين لذلك بقدم ما تعلق وجود العالم به من ذات الباري جل وعلا اوصفة من صفاته (١٣٨أ/د) المناقضة حيث ادعوا قدمه مع تعلق وجوده / بغيره.

وهذا الذى قرن هذا القول بمقالة برقلس قال في الرد عليه انكرنا قوله (١٢٦ب/ق) لانه قول متناقض في نفسه / لانه بقوله العالم قديم ينفى ان يكون له صانع وبقوله له صانع ينفي ان يكون قديما.

ونحن بقولنا العالم له صانع ابينا قدمه وبقولنا انه محدث وانه غير مستغني في وجوده عن غيره بل تعلق وجوده بغيره ادعينا حدوثه فاين التناقض واي شيء يوجب القول بالقدم لولا الجهل والحماقة.

ثم نقول للكرامية ان التكوين الحادث في ذات الله تعالى الذى تعلق حدوثه بالقدرة أقديمة عندكم القدرة ام حادثة؟ فان قالوا حادثة فقد تركوا مذهبهم ووصفوا الله تعالى في الازل بالعجز.

---

(٤) ضرورة: ا ح د س ف ق، ضورة: ن (٨) بغيره: ا ج د س ق ن، لغيره: ف (٩) برقلس: ق، ابرقلس: د س ف، ابن قلس: ا ح ن. قال (الاشعري: ق بين السطور): ح د ف ق، قلنا: س (١١) ينفي: د س ف ق، فنفي: ج، تيقن: ا (١٢) ابينا: د ف ق س، اثبتنا: ج ن، اسا: ا (١٥) للكرامية: ا ب د س ف ق، للكرامية لعنهم الله: ن. الذي: ا ح س ف ق، ـــ: ن (١٦) ٢ـــ القدرة: ا د س ف ق ن، ـــ: ج

وهو من امارات الحدث / فجعلوه في الأزل مقرونا بسمات (١٦٤أ/س) الحدث. فان كان محدثا فقد أثبتوا حدوث الصانع مع انه قول متناقض. اذ القول بالحدوث في القدم محال. ولو كان قديما مع اقتران سمات الحدث به لكان العالم ايضا قديما وان اقترنت به سمات الحدوث مع ان هذا ابطال دليل الحدوث وحيث اثبتوا القدم مع دليل الحدث.

فان قالوا القدرة ازلية. قيل لهم هل اوجب قدمها قِدم ما تعلق وجوده بها.

فان قالوا نعم. فقد اقروا بقدم التكوين وتركوا مذهبهم. وان قالوا لا. ابطلوا كلامهم ان قدم ما يتعلق به وجود العالم يوجب قدم العالم.

وكذا المعتزلة والنجارية/يقولون العالم مقدور الله تعالى وهو قادر لذاته (١٣٠ب/ج) وإن تعلق وجوده بذاته الذى هو قادر به فقد اقروا على قضية كلامهم بقدم العالم اذ ذاته قديم وان امتنعوا عن القول بقدمه ابطلوا دليلهم.

فإن قالوا وجود العالم غير متعلق بذاته ولاصفة لله تعالى يتعلق بها وجود العالم، فاذا وجود العالم لابالله تعالى. وما لاتعلق لوجوده بغيره فهو قديم فاذا هم القائلون بقدم العالم.

ويقال لبشر بن المعتمر:/إن التكوين الحادث الذى يتعلق وجود العالم (١١٩ب/ف) به لما جاز وجوده بلا محدث زمانا لم لم يجز وجوده بدونه أزمنة.

---

(٢) فان: ق ن د ف، وان: س (٣) القدم: د ف ق ن، العدم: س (٤) الحدوث: د س ق، الحدث: ف ن (٦) فان: د س ف ق، وان: ن. هل: ج د س ف ق ن، هذا: ا (٨) به وجود العالم: وجود العالم به: ج. لا: ـــ: ا. ان: وان: ا (١٠) قادر به: ا ن د س ف ق، قادر: ج وان: جـ س ف ق، فان: ن (١٢) ولا: ا د س ف ق ن، فلا: ج فإن: س ف ق، وان: جـ ن (١٣) لابالله: ا د س ف ق ن، ولم يتعلق بالله: ج. تعلق لوجوده: ا د س ف ق ن، يتعلق وجوده: ح

(٩٠أ/ن) وهلاّ دلك وجوده زمانا في حال عدم / المكون على انهما ليسا من المتلازمين لامحالة. واذا جاز خلو التكوين الحادث عن اتصال المكون به لم لايجوز خلو التكوين القديم عن المكون؟ ثم ننتقل الى الاشعرية.

فنقول لهم أ ليس حدوث العالم كان بخطاب كن اذ اقررتم باجمعكم ان الله تعالى خلق العالم بخطاب كن على ما سبق من تقرير مذهبكم في ذلك فان قالوا نعم ولابد منه.

(١٣٨ب/د) قيل فاذا انتم على زعمكم / واقتضاء كلامكم قائلون بقدم العالم حيث اثبتم تعلقه بما هو قديم في نفسه فان اقروا به كفروا والتحقوا بالدهرية
(١٦٤ب/س) وان انكروا / ابطلوا كلامهم. فزعم هذا الذى ذكر قولنا مع قول برقلس حيث اورد هذا الكلام على نفسه وقال ان قوله كن اخبار عن قول ازلي لله تعالى يحصل به التكوين ولسنا نأبى ان يكون لله تعالى كلام ازلي بل نوجبه ايجابا لامحالة وانما انكرنا عليكم فعلا ازليا.

قال الشيخ الامام الاجل ابو المعين رضى الله عنه ولست ادرى اى كلام هذا وبأى طريق ننفصل عما نلزمهم ولو لا الغفلة والحماقة او الوقاحة وقصد التلبيس على الضعفة لما تكلم بمثل هذا الكلام الذى يقرر كلام خصومه ويهدم جميع قواعده.

---

(١) دلّك: ا ج د س ف ق، ذلك: ن (٢) به: ا ج د س ف ق، ثم: ن لم ـــ: ن فقط (٥) سبق: ا د س ف ق ن، سبق ذكره: ج (٦) ولا: ا د س ف ق ن، فلا: ج (٩) ابطلوا: ا ج د س ف ق، انطلق: ن (١٠) قول: ا ج س ف ق ن، ـــ: د . برقلس: ق، ابر قلس: د س، ابن قلس: ا ج ن (١٢) بل: ا ج د س ف ق، ـــ: ن. (٠) نوجبه: د ف ق، يوجبه: ن، موجبه: س. (١٢) فعلا: د ف ق ن، فعلكم : س (١٣) الشيخ الامام ... رحمه الله: ا د س ف ق (رضى الله عنه وعن اسلافه: ن)، ابو الحسن طالت مدته وقويت للاسلام عدته: ج (١٤) ولو: د س ف ق، لو: ن. والوقاحة: تكرر في: ن ( ٠ ) او' ج د س ف ق ن، و: ا

وذلك لان اكثر ما في الباب انه لايسمى الكلام الازلي تكوينا بل يسمى المخلوق تكوينا ولكنه اقر ان القول الازلي يحصل به التكوين وهو عنده عين المكون فصار المكون المخلوق حاصلا بالقول الازلي ونحن لاندعى الا هذا.

فانا نقول لله تعالى صفة ازلية تحصل بها المخلوقات وهو قد اعطى هذا المعنى حيث قال: التكوين الذى هو المكَون عنده يحصل بكلامه الازلي وقدم كلامه الازلي / لم يوجب قدم ما يحصل به الا انا نسميه تكوينا (١٣١أ/ج) وفعلا وهو لايسميه وان حصل به المكَون وسمى التكوين نفس المكَون ونفسه لايحصل بنفسه فامتنع عن تسمية ما يحصل به التكون والوجود ايجادا وتكوينا وسمى ما لم يكن يحصل به التكون والوجود ايجادا و تكوينا وهو خطأ في اللغة فصار مساعدا لخصمه في المعنى مسلما له ما يدعى من الحقيقة هادما دليلَه بالمساعدة مع خصمه ناسيا نفسه الى القول بقدم العالم على زعمه.

ثم صار مخالفا خصمه في التسمية والعبارة ولا عبرة بها مع المساعدة في المعنى ثم مخطّئا فيما زعم عند جميع ارباب اللغة على ان قدم التكوين لو اوجب قدم المكَون مع انه محال على ما مر لأوجب لو كان التكوين/ (١٦٥أ/س) ليكون المكون في الازل.

فاما اذا كان التكوين ليكون المكَون في الوقت الذى عُلِم حدوثه واراد لم يكن التكوين موجبا قدم المكون هذا كما ان الإرادة بلا خلاف

(٢) عين: س ق، غير: د ـــ ف ن (٥) هو: ج س ف ق د ن، ـــ: ج (٦) انا: ا ج د س ف ق، ان : ن (٦) تكوينا: ا،وتكوينا: د. التكون: ج د ف ق ،التكوين: س ن (٧) سمى : ا س ف ق ن، يسمى: ج د.(٨،٩)التكون: أ ج د ف ق، التكوين: س ن. يكون: د س، ـــ: ف ق ن، (١٠) مساعدا: ا د س ف ق ن، بمساعدة: ج (١٧) ليكون: ا د س ف ق ن، لتكون: ج، ( ٠ ) فاما: ا د س ف ق ن، واما: ج(١٨)المكون هذا: هذا المكون: ج

(١٢٠أ/ف) /بيننا وبين الاشعرية ازلية وقدمها لايوجب قدم المراد لما انه لم يرد بها كون المراد في الازل اراد كونه في وقت وجوده فكذا هذا.
(٩٤أ/أ) وكذا قوله كن وان كان ازليا لم يوجب قدم العالم لهذا / وهذا هو الجواب عن قولهم ان التكوين ولا مكوَّن عجز.

قلنا انما يكون كذلك ان لو وجد التكوين ليكون المكَون في القدم فلم (١٣٩أ/د) يكن. وما كان التكوين لهذا بل ليوجد / في وقته. الاترى انه لايقال وجود الارادة ولا مراد عجز واضطرار. لانه انما يكون كذلك أن لو كانت الارادة ليكون المراد في الازل فلم يكن. فاما اذا كانت ليكون المراد في وقته لم يلزم بعدم المراد في الازل ضرورة وعجز. فكذا هذا. والله الموفق.

قال الشيخ الامام رضى الله عنه وكنت اتكلم مع بعض الاشعرية والزمته فصل قوله كن فزعم ان قوله كن امر وليس من قضية الامر وجود (٩٠ب/ن) المامورבه لامحالة فلا / يوجب قدمه قدم المكون / فاما التكوين فهو فعل، (١٢٧ب/ق) ومن قضية الفعل وجود المفعول لامحالة. فقلت انما لم يكن من قضية الامر وجود المأمور به اذا كان الامر امرايجاب فلم يجب به الا ما هو حكمه وهو الوجوب. فاما الوجود فليس من حكمه. فاما الامر اذا لم يكن امر ايجاب بل كان امر تكوين فحكمه التكوّن فينبغي ان يوجد حكمه. الاترى ان في أمر الايجاب لو لم يوجد المأموربه لمالزم الآمر نقصٌ لانه (١٣١ب/ج) ما أمر ليوجد بل امر ليَجب. وقد ثبت ما / اثبته بالأمر وفي أمر التكوين

---

(١) الاشعرية: ا ج ف ن، الاشعري د (٢) في: ا ج ف ن، ــ د س ق. فكذا: ا ج د س ف ق، كذا: د (٦) انه: ج د س ف ق ن، ــ: ا (٩) فكذا: د س ف ق، فكذلك: ن (١١) اتكلم: تكرر في: ق (١٢) قدمه: ا ح د س ف ق، ــ: ن (١٧) التكون: ا ح د س ف ق ، التكوين: ن

لو لم يوجد المكون لزمه نقص لانه امر ليوجد فلم يثبت ما اثبته بالامر فكان دليل عجز فدل ان هذا الكلام باطل وان امر التكوين يوجب المكون ومع ذلك لم يحصل المكون في الازل لما مر. فكذا في التكوين.

وامر / التكوين مناقضة للاشعرية لامحيص لهم عنها البتة. وكذا امر (١٥٥ب/ب) الايجاب لازم عليهم / اذ هو ازلي عند الاشعرية ولا وجوب اذ الوجوب (١٦٥ب/س) ولاوجود لمن يجب عليه محال. فلما جاز الايجاب في الازل ليثبت الوجوب عند وجود المكلف لماذا لم يجز الايجاد ليتحقق الوجود عند وجود المكون وبالله التوفيق.

واما الجواب عما تعلقوا به من الشبه فنقول: قولكم لو كان التكوين ازليا لكان ينبغي ان يجوز ان يقال خلق في الازل كما يصح ان يقال علم وقدّر وهذا باطل.

لان القائل لو قال خلق واردابه ثبوت صفة الخلق لاوجود المخلوق كان جائزا وان عنى به وجود المخلوق كان باطلا وعند الاطلاق ربما يفهم منه قدم المخلوق فيمتنع عنه صيانة لاوهام السامعين عن الباطل.

وهكذا نقول في العلم انه لو قال ان الله تعالى / علم فى الازل العالَم (١٢١ب/أ) موجودا لوقت وجوده صح. ولو قال ان الله تعالى علم وجود العالَم في الازل لايجوز لما فيه من ايهام اثبات قدم المعلوم وهو العالَم.

---

(٣) فكذا: ا د س ف ق ن، وكذا: ج (٤) البتة: د س ف ق ن، البتة وبالله التوفيق: ا ج (٥) ازلي: ا ج ق ن، الازلي: د س ف (٠) الوجوب: ج د س ف ق ن، الوجود: ا. (٦) عليه: د ف س ق، عليهم: ج ن (٦) ليثبت: جـ ف ق، لثبت: س ن (٧)المكلف ... واما (فاما: ا ن) : ا د س ف ق ن، ذلك فلما دبر لم يجز الايجاد يثبت الوجود عند حدوث المكون فاما: ج (٩) الشبه: ا د س ف ق ن، الشبهة: ج (١١) وهذا: ا ج د ف، هذا: س ق ن، (١٤) فيمتنع: ا ج د س ق ن، فيمنع: ف (١٥) هكذا: د ف ق ن، كذا: س. العلم: العلم لم: س (١٦) وجوده: ج د س ف ق، لوجوده: ن (١٧) المعلوم: جـ د س ف ق ن، ـــ: ا

قال الشيخ ابو منصور رحمه الله الاصل في هذا ان الله تعالى اذا اطلق الوصف له ووصف بما يوصف به من الفعل والعلم ونحوه يلزم الوصف به في الازل. واذا ذكر معه الذى هو تحت وصفه به من المعلوم والمقدور (١٣٩ب/د) عليه والمراد / والمكَون يُذكر فيه اوقات تلك الاشياء لئلا يتوهم قدم تلك الاشياء. وهذا كله راجع الى محافظة الادب في العبارة والتمسك بما هذا سبيله عند وقوع الخلاف في الحقائق دون الالفاظ والعبارات مما يدفع اليه الحيرة والعجز.

وقد خرج الجواب عما ذكروا بعد هذا ان التكوين لو كان ازليا لكان (٩٤ب/أ) المكَون ازليا لانه يقتضي تعلقه بالمكون / قلنا ولو كان خطاب كن ازليا لكان المكون ازليا ولو كانت الارادة ازلية لما كان المراد ازليا وحيث لم يقتض قدم خطاب كن وقدم الارادة قدم ما يتعلقان به فكذا هذا.

ثم نقول ان كلامك هذا متناقض محال يبطل بعضه بعضا وذلك لان (١٢٨أ/ق) قولك/ ان التكوين / لو كان ازليا لكان المكون ازليا / ذكرت هذه (١٥٦أ/ب) القضية ولا دليل لك عليها وهى ممنوعة. ثم اردت اثبات هذه القضية (١٦٦أ/س) بما يوجب بطلانها. لانك عللت لاثبات هذه القضية فقلت لانه يقتضي (١٣٢أ/ج) تعلقه بالمكون / وتعلقه بالمكون يوجب حدوث المكون لا قدمه على ما مر. ان ما تعلق وجوده بغيره فهو محدث غير قديم ومن يقيم على دعواه دليلا يوجب ذلك بطلان دعواه كان غير بصير بالمحاجّة.

ثم نقول له قد قام الدليل على ان التكوين ازلي وعين ذلك الدليل يدل

(١) اذا: ج د س ف ق، ان: ا. (٢) بما: ا د ن ف ق، لما: س، ما: ج ب.به: ج ق س ف، ـــ: ن. الفعل والعلم: ا ج س ف ق ن، العلم والقدرة: د. به: ا س ف ق ن، له: د، ـــ: ج (٥) بما: ا ج س ف ق ن، بها: د (٨) بعد هذا: ج د س ف ق، بعدها: ب ن (٩) قلنا: ج د س ف ق، ـــ: ب ن (١٧) ان: ج د س ف ق، انه: ن، او: ا (٠) يقيم: ا د س ف ن، يقم: ج ق. (١٨) كان: ا ج د س ف ق، وكان: ن (١٩) له: ا ج د س ف ق، ـــ: ب ن

على ان المكون محدث فقلنا بما يقتضيه.

ثم قولك ان التكوين يقتضى تعلقه بالمكون كلام موجّه. ان عنيت به في الجملة فمسلم. ونحن نقول به وان عنيت به في كل حال فهو غير مسلم وهو محل النزاع فلم قلت ذلك ثم انك تعتبر ذلك بما تقرر / في (٩١أ/ن) حسك ووهمك ان لا انفكاك في الشاهد بين الفعل والمفعول فتقيس عليه الغائب وبينهما فرق على ما مر من وجوب بقاء التكوين الى ان يتعلق بالمكون والفعل في الشاهد لابقاء له. فلو لم يتعلقَ بالمفعول لفنِيَ من ساعته فلا يتصور تعلقه به البتة فلم يكن فعلا وقد مر تقرير هذا الكلام قبل هذا.

والذى يقطع شغب الخصوم باسرهم ان يقال هل لوجود العالم تعلق بذات الباري جل وعلا اوصفة من صفاته.

فان قالوا لا. انكروا كونه صانعا للعالم. وان قالوا نعم. أقديم ذلك المعنى ام محدث؟ فان قالوا: محدث يسأل عن تعلق حدوثه بالباري جل وعلا او بصفة من صفاته فان انكروا جوزوا وجود حادث لا بمحدِث يلزمه مثله في كل العالم. وان قالوا هو قديم قيل هل اوجب قدمه قدم العالم وان قالوا نعم. فقد اقروا بقدم العالم والتزموا ما الزموا / خصومهم. (١٢١أ/ف) وان قالوا لا / ابطلوا دليلهم. (١٤٠أ/د)

وما يزعمون ان فعله تعالى يدخل تحت الارادة والقدرة فممنوع انما الداخل فيهما المفعول ولو قرن / بما هو فعله نحو قولهم اراد ايجاد العالم (١٦٦ب/س)

(٤) انك: ج د س ف ق ن، ان: ا (٦) ان : ا د س ف ق ن، لان: ج (٨) هذا: د س ف ق ن، هذا وبالله التوفيق: ا ج (٩) باسرهم: ا ج د س ف ق، ـــ: ب ن (١٢) يسال (فيسال: ا ج) عن تعلق ( ـــ ج ) ا د ج س ف ق، سئل عن تعلق: ن (١٤ . انكروا: ا (انكر: جـ) د س ف ق، ـــ: ن. جوزوا: د س ف ق ن، ـــ: ا ج . وجود حادث: جـ ف س، حدوث حادث: ن، وجود الحادث: ق. بمحدث: جـ س ف ن، لمحدث: ق (١٥) وان: ا س ف ق، فان: د ن (١٩) فيهما: ا ج د س ف ق، فيها: ن

فمعناه اراد وجوده غير انه قرن بالايجاد توسعا في العبارة. وكذا القدرة على هذا. والله الموفق.

وما تزعم المعتزلة في الفرق بين صفة الذات وصفة الفعل ان ما يدخل تحت القدرة فهو صفة فعل وما لايدخل تحت القدرة فهو صفة ذات يجاب عنه بهذا.

ثم يقال لهم ايوصف الله تعالى بالقدرة على ان لايخلق الخلق. فان قالوا لا. ثبت ان الخلق والتكوين صفة ذات بقضية. فرقه اذ لم يوصف بالقدرة على ان لايخلق وان قالوا نعم يوصف بالقدرة على ان لايخلق.

قيل لهم اتجعلون ترك التخليق فعلا املا؟ فان قالوا نعم. لزم وجود الفعل
(١٣٢ب/جـ) /في الازل. اذ في الازل كان تاركا لخلق العالم. وان قالوا لا. فقد اثبتوا القدرة على ماليس بفعل فبطل قولهم ان ما يدخل تحت القدرة فهو صفة فعل. والله الموفق.

(١٩٥أ/أ) وما قالوا ان ما يُنفي / ويُثبت فهو صفة فعل وما يُثبت ولا يُنفي فهو
(١٤٨ب/ق) /صفة ذات.

فنقول اليس ان الله تعالى قال: قُلْ أَتُنَبِّئُونَ اللَّهَ بِمَا لَا يَعْلَمُ فِي السَّمَٰوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ (١). فلابد من بلى. قيل ما تقولون في العلم اصفة ذات هو ام صفة فعل؟ فان قالوا صفة فعل تركوا مذهبهم وان قالوا صفة ذات ابطلوا دليلهم.

فان قيل المراد منه نفى ذلك المذكور لانفى العلم قيل عندنا اذا قيل لم يرزق فلانا مالا. المراد منه نفى المال لانفى صفته. وكذا في قوله لم يخلق لفلان ولدا. والمراد منه نفى الولد لانفي الصفة عن ذاته.

---

(١) وجوده: د س ف ق ن، وجود: ج (٤) ذات: د س ف ق، الذات: ن (٦) العالم: د س ف ق، الخلق: ج ن (س ف هامش مصحح) (٧) ثبت: تكرر في: ج. (٧) ذاته: د س ف ق، ذات: ا ج ن. بقضية: ا ج د س ف ق، تقتضيه: ن (٨) وان (فان: س) قالوا ... لايخلق : ا د س ف ق ن، ـــ: ج (١٢) ان: ا د ج ن، ـــ: س ف ق (١٥) (١) يونس ١٨

وفي الشاهد انما يفهم من مثل هذا نفى الصفة لما مر من وجوب اتصال الفعل بالمفعول وإذا نفى المفعول أينتفى الفعل ضرورة. وفي الغائب الامر بخلافه.

ومن دأب خصومنا التسوية بين الشاهد والغائب من غير دليل يوجب التسوية والنظر الى الاشياء من حيث الظاهر دون مراعات الحقائق.

/ ثم يقال للمعتزلة اليس انكم تقولون ان الله تعالى يوصف بالقدرة على (١٦٧أ/س) افعال نفسه ولايوصف بالقدرة على افعال غيره مع انها مقدورة غيره فلا بد من بلى، والاتركوا مذهبهم في مسألة خلق الافعال.

قيل لهم فما تقولون ان القدرة صفة ذات ام صفة فعل فان قالوا صفة فعل تركوا مذهبهم انه تعالى قادر بذاته. وان قالوا صفة ذات ابطلوا فرقَهم.

ويقال للاشعرية فرقكم بين صفة الذات وبين صفة الفعل ان ما يلزم بنفيه نقيصة فهو صفة ذات وما لايلزم بنفيه نقيصة فهو صفة فعل.

قيل لهم هل يجوزان يقال ان الله تعالى ليس بعادل / ولا متفضّل. فان (٩١ب/ن) قالوا نعم. تسارع الناس الى اكفارهم وان قالوا لا. قيل لهم ماتقولون ان الفضل والعدل من قبيل صفات الذات ام من قبيل صفات الفعل /فان قالوا من قبيل صفات الذات تركوا مذهبهم في ذلك ولزمهم ان (١٢١ب/ف) يصفوه فى الازل بالعدل والفضل.

---

(١) في: ا ج د س ف ق، ـــ: ن (١ـــ٢) نفى الصفة ... ضرورة : ا د س ف ق ن، الفعل صيرورة: ج واذا: س ف ق، فاذا: ن (٣) دأب: ا د س ف ق ن، ذات: ج. الغائب: ا ج س ف ق ن، الغائب جميعا: د (٤) الى: ى: ن (،) مراعات: د س ف، مراعاة: ن ق (٦) غيره: ا ج د س ف ق، عينه: ن (٨ـــ٩) تقدمت: وان قالوا صفة ذات ابطلوا فرقهم: ى ف ن؛على «فان قالوا صفة فعل» (١٢) بتفضل: س، متفضل: ف ن د ق (١٣) تسارع : ا د س ف ق ن، لسارع: ج (١٤) العدل والفضل: د س ف ق، الفضل والعدل: ا ج ن. (١٥) الذات: ـــ : ج (١٦) الفضل: ج، التفضل: د س ف ق ن التفضيل: ا

وإن قالوا من قبيل صفات الفعل ابطلوا فرقهم.

ويقال لهم ايّ نقيصة تلزم بنفى الكلام فان قالوا العجز والافة قيل ليس (١٣٣أ/ج) كل من لايتكلم بمؤوف ولاعاجز. / وان قالوا السكوت قيل السكوت ليس بافة بل ربما يعد في الشاهد فضيلة ومحْمدة وربما يعد الكلام رذيلة ولهذا قال قائلهم: شعر.

ما ان ندمت على سكوت مرة — ولقد ندمت على الكلام مرارا

فان قالوا لو قيل انه تعالى موصوف بالسكوت ان كان لايلزم بنفس السكوت نقيصة فقد يلزم ضرورة ثبوته نقيصة وهو العجز. فانه تعالى لايوصف بالقدرة مع بقاء السكوت على الامر لعباده بالمحاسن والنهى لهم (١٤٩أ/ق) عن القبائح. ولاوجه / الى القول بقدم السكوت / لانه حينئذ يكون (١٦٧ب/س) ازليا ويكون العدم عليه محالاً. قيل لهم زوال القدرة عما يستحيل ثبوته لقيام ضده وعن اعدام ما هو ازلى لايعد عجزا ولانقيصة.

الاترى انه تعالى لايوصف بالقدرة على الجمع بين المتضادين ولا على افناء ذاته، وصفاته. ثم لانقيصة تلحقه عندكم بتركه الامر والنهى اذ ترك التكليف واهمال الناس عندكم حكمة ولا حسن قبل الامر ليصير بترك الامر به خارجا عن الحكمة ولا قبيح ليصير بترك النهى عنه خارجا عن الحكمة فاذا لانقيصة تلحقه بترك الكلام او انتفائه عن ذاته تعالى وهو (٩٥ب/أ) مع / ذلك من صفات الذات فبطل الفرق من الجانبين. والله الموفق.

ثم انا نقول انه تعالى كان في الازل خالقا لقيام صفة الخلق به كما تقول كان عالما قادرا مريدا ولا نقول ايضا كان العالم فى الازل مخلوقاً

(٣) بمأووف: د س ف ق ن، بمعرف: ج (٤) يعد: ا د س ف ق ن، عد: ج. فضيلة ومحمدة: ا ج د س ف ق، محمدة وفضيلة: ن (٥) ولهذا: ا د س ف ق ن، لهذا: ج. شعر: ا، —: ج د س ف ق ن (٧) فان: د س ف ق ، وان : ن (١٠) بقدم: ا ج د س ف ق، بعدم: ن (١٠) حينئذ يكون: جـ س ف ق، يكون حينئذ: ن (١٢) و: ا ج د س ف ق ، —: ن (١٥) حسن: ا ج س ف ق ن، بحسن: د (١٧) او: ج د س ق ن، و: ا (٠) نقيصة تلحقه: تلحقه النقيصة: ن فقط. (٢٠) عالما قادرا: قادرا عالما: ف

لان المعدوم لايكون مخلوقا لانه انما يصير مخلوقا بقبوله اثر التخليق فقبل تعلق الخلق به لايكون مخلوقا وما لم يصر مخلوقا لايضاف الخالق اليه. فلا يقال كان خالقا للعالم. لان الاضافة تثبت بتعلق الخلق بالمخلوق فكانت الاضافة من مقتضيات التعلق لا من مقتضيات وجود صفة الخلق.

واعتبر هذا بالارادة فان الله / تعالى كان في الازل مريدا ولا يقال كان (١٤١أ/د) في الازل مريدا وجود العالم، ووجود العالم مراده في الازل لما مر من الفرق. او يمتنع عن الاضافة مخافة ثبوت وهم قدم ما دخل تحت الصفة وهذا كله من باب العبارات دون الحقائق.

وقد بيّنا الكلام في الحقيقة فكان التعلق بالعبارة ضربا من الافلاس والحيرة. والله الموفق.

/وتعلق بعض اصحابنا رحمهم الله تعالى فى المسألة على الاشعرية / (١٣٣ب/ج) بقوله تعالى: هُوَ ٱللَّهُ ٱلْخَٰلِقُ ٱلْبَارِئُ ٱلْمُصَوِّرُ لَهُ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ (١) (١٦٨أ/س) فالله تعالى وصف نفسه في الازل بانه الخالق البارىء المصور اذ كلامه ازلى ووصفه/نفسه بما ليس له من المحامد استهزاء بنفسه، جل ربنا عن ذلك. (١٢٢أ/ف)

فاعترض عليه بعض الاشعرية فقال ليس فيه اكثر من انه اخبر انه خالق وذلك لايوجب ثبوت المخبر عنه في الازل كما في قوله تعالى: إِنَّ إِبْرَاهِيمَ لَحَلِيمٌ (٢) و: مُحَمَّدٌ رَسُولُ ٱللَّهِ (٣).

الا ترى ان معناهما اخبار ان ابراهيم عليه السلام متى وجد يوجد بهذه الصفة وكذا محمد صلى الله عليه وسلم فكذا هذا يكون معناه انه متى يخلق يكون خالقا.

(٤) التعلق: ا ج س ف ق ن، التعليق: د (٥) ولا يقال ... مريدا: ا ج د س ف ق، ـــ: ن (٧) يمتنع: ج د س ق ن، يمنع: ا ف (٩) التعلق: ج س ف ق ن، التعليق: د (١٢) ١ـــ الحشر ٢٤ (١٣) فالله: والله: س (١٧) ٢ـــ هود ٧٥. ٣ـــ الفتح ٢٩ (١٨) وجد: ا ج س ف ق ن، يوجد: د

قيل لهم هذا القدر في ابراهيم ومحمد عليهما الصلاة والسلام وغيرهما من المخلوقين مستقيم لانهم لم يتمدحوا بما ليس لهم بل الله تعالى اخبر (١٩٢أ/ن) انهم / متى يوجدون ينالون هذه الفضيلة. فاما الله تعالى فهو كان (١٢٩ب/ق) موجودا في الأزل ووصف نفسه بذلك وتمدح، لا ان اخبر انه يصير كذلك ولو لم تكن الصفة ثابتة لكان تمدحا بما سيصير موصوفا به وهو للحال موجود غير مستحق لتلك المحمدة فيصير كالمتمنى ثبوت ما ليس بثابت له والمتشرف بما لم يثبت له بعد والمحب ان يمدح بما لم يفعل بعد وهذا كله امارة النقص والحاجة والسفه. والله الموفق.

ولصحة مذهبنا دلائل اخر من كتاب الله تعالى تركنا ذكرها لان الكلام في هذه المسألة قد طال جدا.

ثم اعلموا رحمكم الله ان الفعل الواحد يختلف اساميه باختلاف آثاره ومفعولاته فمهما كان الحاصل به حياة يسمى إحياء ومهما كان الحاصل به موتا يسمى اماتة ومهما كان الحاصل به حركة يسمى تحريكا ومهما (١٦٨ب/س) كان الحاصل به سكونا يسمى تسكينا. فان من حرك يده / يسمى ذلك منه فعلا فان صار ذلك سببا من حيث العادة لوجود ألم في شخص يسمى ايلاما وان صار سببا لحصول انكسار يسمى كسرا،

(٢) غيرهما: ا ج س ف ق ن، ـــ: د (٢) يتمدحوا: اد س ف ق ن، يمدحوا: ج (٥) ولو: د س ف ق، فلو: ا ج ن، في الازل ـــ: ا (٥) سيصير: ا د س ف ق ن، فسيصير: ج (٦) لتلك: ا ج ن، لذلك: د س ف ق (لتلك: هامش ق) (٩) مذهبنا: ا ج د س ق ن، ما ذهبنا اليه: ف (١١) ثم: ا ج، قال الشيخ: رضي الله عنه (رحمه الله: د) ثم: د س ف ق، قال الشيخ الامام الاجل ابو المعين رضي الله عنه ثم: ن (١٢ــ١٤) حياة يسمى احياء كان الحاصل ... به: ا ج د س ف ق، ـــ: ن (١٥) فان: ا د س ف ق ن، بان: ج (١٦) لحصول: ا ج س ف ق ن، من حيث العادة لحصول: د (٠) صار: كان: ن فقط.

وان صار سببا لحصول انقطاع في محل يسمى قطعا وان صار سببا لحصول / انزهاق الروح من محل يسمى قتلا وان صار سببا لحصول (١٤١ب/د) الجراح يسمى جرحا وقد يصير فعل واحد سببا لحصول معانى كثيرة في محالّ مختلفة كرمى سهم اصاب / كوزا فانكسر ثم اصاب زيدا (١٩٦أ/أ) فانزهقت روحه ثم اصاب عمرا / فانجرح بدنه ثم اصاب خالدا فلم يحصل (١٣٤أ/ج) في بدنه تفرق اجزاء بل حصل فيه ألم. كان هذا الفعل في حق السهم رميا وفي حق الكوز كسرا وفي حق زيد قتلا وفي حق عمرو جرحا وفي حق خالد ايلاما وهو بنفسه معنى واحد.

فعلى هذا كان الله تعالى عندنا فاعلا بفعل واحد كما هو قادر بقدرة واحدة عالما بعلم واحد واختلاف الاسامي على فعله لاختلاف اثاره ومفعولاته لالاختلافه في ذاته وتعدد اساميه وكثرتها لتعدد مفعولاته وكثرتها لالتعدد ذاته وكثرته. وقد طال منا الكلام في هذه المسألة وخرج عن المشروط في اول الكتاب لان اصحابنا رحمهم الله في هذه / المسألة متفردون. (١٥٨ب/ب) وقد كثر بعد انقراض محققيهم من الخصوم / المشاغِبة والتشنيع فاردنا (١٢٢ب/ف) ان نبين عن قوة الحق وضعف الباطل وان الحق لايضعف بقلة اعوانه والباطل لا يقوى بكثرة حزبه وانصاره.

والله الموفق.

---

(١) في محل يسمى: ا ج د س ف ق، ـــ: ن (٢) انزهاق: د س ف ق ن، ازهاق: ج، وانزهات: ا (٣) الجراح: ج س ف ن، انجراح : د ق (١٠) على فعله: جـ س ف ق، عليه: ن (١١) ذاته: ا د س ف ق ن، ذكر ذاته: ج (٠) لا لتعدد: د س ق، وكثرتها لا لتعدد: ا ج ف ن (١٢) خرج: ا ج د س ف ق ، خرجنا:ن. (١٣) اول: د س ف ق ن، ـــ: ج ـ متفردون: د س ف ق، منفرذون: ا ب ج ن (١٤) محققيهم: ج د س ق ن، محققهم: ا ف

## الكلام

## في ان الارادة صفة لله تعالى أزلية

قال الشيخ الامام الاجل ابو المعين النسفى رضى الله عنه: ان الواجب (١٣٠أ/ق) علينا ان نقدم بيان حد الارادة / . واشتقاق هذه اللفظة في اللغة على ما هو المقصود من الباب ليصير ذلك ذريعة يتوصل بها الى ما هو المقصود. (١٦٩أ/س) فنقول والله الموفق /ان اهل اللغة قالوا ان الارادة مشتقة من الرَّوْدِ. والرود يذكر ويراد به الطلب ولهذا سمى طالب الكلاء المتقدم على قومه المنتجعين القاصدين مساقط الغيث رائدا.

يقال في المثل السائر لايكذب الرائد اهله. ويقال انه الميل ومنه قولهم جارية روداء وجوارٍ رُودٌ. ويقال للواحدة ايضا رَوْدٌ وهى التى تتمايل في مشيتها للين اطرافها ورطوبة اعطافها.

ثم من الجائز ان يكون الاصل فيه هو الميل الا انه استعمل في الطلب لما ان الطالب للشيء لايمشى على سَنن الاستقامة بل يميل عنها تارة الى اليَمنة وتارة الى اليَسرة. وكذلك طالب الكلاء يميل لامحالة عن سواء الطريق تارة الى هنا وتارة الى هناك لينظر اى الامكنة اكثر كلاء واوفر خصبا.

(١٣٤ب/ج) ومن الجائز ان يكون الاصل فيه هو الطلب الا انه استعمل في / الميل (٩٢ب/ن) لما ان / الميل عن الاستقامة في العادات الجارية لن يكون الا لطلب شيء (١٤٢أ/د) يأملونه لقضاء ما يحتاجون اليه فسمى الميل رودا لان اسم ماهو

---

(٣) قال الشيخ ... (الاجل: ن، والاستاذ: ق، قامع الملحدين : ا) ... (النسفي: ن) رضي الله عنه (رحمه الله: ج د س ف ق، نور الله مضجعه: ا) : ا ج د س ف ق ن، (٣) اشتقاق : ا ج س ف ق ن، انشقاق: ج (٦) والله الموفق: ا ج د س ق ن، وبالله التوفيق: ف (٧) الطلب: ا د س ف ق ن، الطب: ج (١٤) كذلك: د س ف ق، كذا: ا ج ن (١٤) لامحالة: ج د س ف ق ن، الى محالة: ا. عن: د س ف ق ن، من: ج (١٥) هنا: ج د س ف ق ن، هذه: ا (١٧) لما ان: جـ س ف ق، لان: ن (١٩) فسمي: ا د س ق ن، سمي: ج ف

المقصود منه. هذا هو مأخذ هذه اللفظة في اللغة.

واما حدها فقد قيل انها معنى ينافى الكراهية والاضطرار ويوجب لمن هى له / القصد و الاختيار فكانت فائدتها على هذا التحديد كون (١٥٩أ/ب) الموصوف بها مختارا فيما فعله غير مضطر اليه لوجود ما ينافي الكره والاضطرار لا لانعدام الكره والاضطرار فحسب. كما هو المحكى عن النجار فانه زعم ان معنى قولنا انه مريد اي انه ليس بمكره ولاساهٍ ولامغلوب من غير اثبات وصف له على الحقيقة وذلك باطل.

لان ذلك يوجب ان تكون الاعراض كلها مريدة لانها ليست مغلوبة ولا مكرهة ولا ساهية ولما لم / تكن الاعراض مريدة / مع انتفاء هذه (٩٦ب/أ) المعانى عنها دل ان الارادة ليست باسم لعدم هذه المعاني بل هى اسم (١٦٩ب/س) لمعنى ينافي هذه المعانى. والاعراض يستحيل قيام ذلك المعنى بها فاستحال كونها مريدة.

وما يجري في خلال كلام الشيخ ابى منصور الماتريدى رحمه الله في ابطال قول الكعبى ان الله تعالى ليس بمريد انك اذا قلت انه ليس بمغلوب ولا مكره ولاساه فقد اقررت بكونه مريدا. لايريد بذلك الميل الى مذهب النجار بل يريد بذلك ان انتفاء هذه المعانى عن الحي لن يكون الا بارادة /على ما بينا قبل هذا. والله الموفق. (١٠٢٣أ/ف)

وقد قيل في تحديد الارادة انها معنى يوجب اختصاص المفعول بوجه

(٣) هى : ا د س ف ق ن، هو: ج (٥) الكره: د س ف ق ، الكثرة: ن (٨) يوجب: ب ج د س ف ق، لايوجب: ن. مغلوبة: ا ج د س ف ق، معلومة: ن (٩) مكرهة: ا ج د س ف ق، مكروهة: ن (١١) فاستحال: ا د س ف ق ن، واستحال: ج (١٣) يجري: ا ج د س ق ن، جري: ق. الماتريدي: ا ب ج ن، ـــ: د ف ق، (١٦) النجار: ا ب ج س ق ن، النحارية: د ف (١٧) والله الموفق ـــ: ا

اذ لولا الارادة لوقعت المفعولات كلها في وقت واحد على هيئة واحدة (١٣٠ب/ق) وصفة / واحدة خصوصا عند تجانس المفعولات. فاذا خرجت على الترادف والتوالى وعلى النظام والاتساق وعلى الهيئات المختلفة والصفات المتباينة على حسب ما تقتضيه الحكمة البالغة كان ذلك دليلا على اتصاف الفاعل بالارادة. اذ لو لا الارادة لما كان وقت لوجوده اولى من وقت ولاهيئة اولى من غيرها ولاصفة ولا كمية ولا كيفية اولى مماسواها.

ثم ان هذا المعنى الذى تحصل به هذه المعاني تسمّى ارادة لما ان الفاعل اذا فعل شيئا في وقت وعلى هيئة وصفة فقد طلب هذا الوجه لهذا المفعول دون ماسواه من الوجوه او مال الى تخصيصه بهذا الوجه دون غيره من الوجوه.

(١٣٥أ/ج) /ثم ان المراد بلفظة الارادة عند المتكلمين هذا المعنى الذى بينا وعرفناه (١٤٣ب/د) بأثره وهو ما مرّ / من كون الموصوف بها مختارا في فعله او خروج مفعولاته على وجه دون وجه.

(١٧٠أ/س) / وهى بعينها المشيئة عند المتكلمين. فالارادة والمشيئة عندهم لفظان ينبئان عن معنى واحد لم يفرق بينهما احد من المتكلمين الا الكرامية فانهم يزعمون ان المشيئة صفة لله تعالى ازلية وهى صفة واحدة تتناول مايشاء الله تعالى بها من حيث يحدث. فاما ارادته فهى غير المشيئة وهى عندهم حادثة في ذاته القديم. تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا. وله ارادات كثيرة على عدد المرادات تحدث كل ارادة منها قبل حدوث ما هو المراد بها ثم يتعقبها حدوث ما هو المراد بها ثم اذا علمت الارادة بحدها وحقيقتها.

(٦) سواها: ج د ف،سواهما: ا س ن (٧) تسمى: س ق، سمى: جـ ف. سمى ارادة لما ان الفاعل اذا فعل شيئا: تكرر في: ن (٨) المفعول: ج د س ف ق ن، المعقول: ا (١٣) فالارادة: ا د س ف ق ن، والادارة: ج (١٥) لله: ا د س ف ق ن، الله: ج (١٦) ارادته: ج د ف ق ن، الارادة به: ا. (١٧) ذاته: د ف س ق، ذات: ا ج ن، (١٨) بها: د س ف ق، به : ن

فنقول اختلف الناس في جواز وصف الله تعالى بالارادة فقال جمهور الأمة: ان الله تعالى موصوف بالارادة على لحقيقة وقال النظام والبغداديون من المعتزلة كالكعبى واستاذه ابى الحسين الخياط ومن تابعهم ان الله تعالى لايوصف بالارادة / على الحقيقة بل يوصف بها بطريق المجاز (١٩٣أ/ن) فاذا قيل اراد الله تعالى كذا فان كان ذلك فعله فمعناه انه فعل وهو غير ساه ولا مكره عليه ولا مضطر وان كان ذلك فعل غير الله تعالى فمعناه انه امر به واستدلوا على ذلك بقولهم ان الارادة هي الشهوة فلوكان الله تعالى مريدا لكان مشتهيا وحيث لم يكن مشتهيا دل انه ليس بمريد.

ودليلنا على ان الله تعالى مريد وقوع مفعولاته لمتجانسة على اوصاف مختصة يجوز وقوعها على غيرها وكذا على / هيئات مخصوصة في امكنة (١٩٧أ/أ) مخصوصة وازمنة مخصوصة فيعلم عند تجانسها ان وقوعها على هذا الاختلاف في هذه الوجوه لم يكن من اقتضاء ذواتها فعلم ان ذلك كان (١٧٠ب/س) لارادة الفاعل ذلك / لولا هي لما / وقعت / على تلك الوجوه مع مساواة (١٢٣ب/ف) غيرها من الوجوه اياها في الجواز. (١٣١أ/ق)

وبهذا يستدل على كون الفاعل فى الشاهد مريدا لما فعله كالبناء والكتابة وغيرهما. ولانه لو لم يكن مريدا لكان مضطرا في افعاله والمضطر عاجز محل لنفوذ قدرة غيره فيه. اذ ما وجد في المضطر من الفعل مَحْضُ تخليق غيره لا اكتساب / له فيه ولا قدرة له عليه.(١٣٥ب/ج)

(٢) الامة: جـ س ف ق، الائمه: ن (٢) على الحقيقة: د س ف ق، بها على الحقيقة: ن (٤) بطريق: ا د س ف ق ن، طريق: ج (٨) مشتهيا: د س ف ق ن، متشهيا: ج س. وحيث لم يكن مشتهيا ـــ: ا (١٠) مختصة: ا ج د س ف ق ، مخصوصة: ن (١٠) في مكنة مخصوصة ـــ: س (١٣) مساواة: ا ج د س ف ق، مساوات: ن. (١٦) غيرهما: ج د س ف ق ن، غيرها: (١٧) غيره: س ف ق ن، قول غيره: جـ.تخليق: ا ج د س ف ق، تعليق: ن

ومن هو بهذه الصفة فهو محدث. يحققه ان الارادة لو كانت هى الفعل والفعل والمفعول عندهم واحد لكانت الارادة هى الفعل وهو المراد فكان السواد ارادة وكذا البياض والحركة والسكون والاجتماع والافتراق والموت والجهل وجميع انواع الاعراض وكذا الجواهر والاجسام ثم التقرير بعد هذا من وجهين:

(١٣٩أ/د) /احدهما ان الارادة مع انها عند جميع اهل اللغة من خواص الحي كالعلم والقدرة وغيرهما لو كانت كذلك لجاز ذلك ايضا فى العلم والقدرة وكان العلم هو المعلوم والقدرة هي المقدور ولكان كل سواد وبياض وحركة وسكون وغير ذلك من الاعراض والجواهر والاجسام علما لله تعالى وقدرة. وحيث لم يجز ذلك في العلم والقدرة لانهما من خواص الحي. فلو كان كل معلوم علما وكل مقدور قدرة وصار السواد والبياض وما وراء هما من الاعراض والاجسام علما وقدرة مع ان تلك الاشياء ليست من خواص الحي لخرج العلم والقدرة من ان يكونا من خواص الحي وذلك ممتنع فامتنع ان يكون المعلوم علما والمقدور قدرة فكذا هذا في الارادة.

والتقرير الثانى ان الارادة لما كانت من خواص الحي والسواد والبياض وغيرهما لم تكن من خواصه.

فلو كان المراد هو عين الارادة والمراد ليس من اخصّ اوصاف الحى فان السواد والبياض والاجتماع والافتراق وغيرها من الاعراض ليست من خواص الحي

(٣) وكذا: ا ج ن، فكذا: د س ف ق (٨) ولكان: د ج س ن ق، فلكان: ا ف (٩) والجواهر ــ: ج (٠) والاجسام (+ وغيرهما لمتكن من خواصه فلو كان المراد هو عين الإرادة والمراد ليس من اخص اوصاف الحى فان السواد والبياض: ج) فان هذه العبارة زيدت هنا ونقصت بعد ثمانية اسطر كما اشير اليه. (١٣) العلم: العلم علماً: ج (١٦ــ١٨) وغيرهما لم تكن... فان السواد والبياض ــ ج فقط

/ لخرجت الارادة من ان تكون من اخصّ اوصاف الحى فينبغي ان (١٧١أ/س) تتصف الجمادات والموات بالارادة بطريق الحقيقة وحيث لم يجز كان ذلك محالا دل ان كون الارادة فعلا محال. والله الموفق.

ودليل بطلان ما قال ان ارادته تعالى اذا اضيفت الى فعل العباد كان المراد منها الامر قوله تعالى: وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَآمَنَ مَنْ فِي ٱلْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعاً(١). فلو كانت الارادة امرا لكان تقدير الاية ولو امر ربك لكان آمن من في الارض كلهم جميعا وفيه فساد من وجهين.

احدهما انه يؤدى الى انه تعالى لم يامر من لم يؤمن ولو كان كذلك لم يكن بترك الايمان عاصيا. والآخران كل من امره ينبغي ان يكون مؤمنا. ورأينا كثيرا ممن امره ولم يؤمن فكان فيه تناقض وتكذيب / وذلك محال. (١٣١ب/ق) فدل ان ما قاله هؤلاء باطل وضلال والله الموفق.

وما قالوا ان الارادة هى الشهوة. قلنا ليس على الاطلاق بل / الشهوة (١٣٦أ/ج) ارادة مخصوصة وهى ارادة ما فيه نفع اما لذة واما غيرها والله تعالى / (١٢٤أ/ف) لاينتفع بشيء / فلا تكون ارادته اشتهاء. (٩٣ب/ن)

وزعم الجبائى ان الشهوة للشيء قد تجامع الكراهية له وارادة الشيء لاتجامع كراهيته قال: الا ترى ان الصائم الذى اشتد عطشه / يشتهى (٩٧ب/أ) شرب الماء ولا يريده وشارب الدواء يريد شربه ولا يشتهيه فكانت الشهوة عنده توقان النفس الى الشيء

وزعم ابو هاشم ان الشهوة ما فيه لذة للحواس وهو باطل / لان الانسان (١٤٣ب/د)

---

(٣) والله الموفق ـــ: ا (٥) قوله: ا د س ف ق ن، بقوله: ج (٥) ١ـــ يونس ٩٩ (٦ـــ٧) فلو كانت الارادة ... كلهم جميعا ـــ: س،لكان آمن: ا د ف، لآمن: ق ن، الآمر: ج (٨) الى: ج د س ف ق ن، ـــ: ا (١١) قاله: س ق ن، قال: جـ ف. والله الموفق: ج د س ف ق ن، ـــ: ا(١٦) كراهيته: ا د س ف ق ن، كراهيته هى : ج (٠ ) يشتهى: ا ج د س ف ق ، ليشتهي: ن

قد يشتهى استخراج العلم بالدقائق واستنباطه. فاذا استنبطه فرح به والتذ بفرحه وليس ذلك من جهة حواسه. فدل انها لاتختص بالحواس وانما الصحيح ما بينا من الفرق بين الشهوة والارادة على انا اقمنا دلائل توجب كون الباري جل وعلا مريدا وقامت دلالة امتناع اتصافه بالشهوة. ولاشك ان ما هو واجب الوجود غير ما هو ممتنع الوجود.

فمن جعل الارادة شهوة فقد جعل الواجب ممتنعا والممتنع واجبا وذلك محال وبالله العصمة والتوفيق.

(١٧١ب/س) /وما زعموا ان معنى قولنا ان الله تعالى اراد فعل كذا معناه انه ليس بساهٍ ولا مكره عليه ولا مضطر قد بينا فساده والله الموفق.

ثم اذا ثبت ان الله تعالى مريد اختلفوا بعد ذلك انه مريد بارادة ام هو مريد بغير ارادة فذهب من قال بانه تعالى مريد الى انه مريد بارادة.

وقال الحسين بن محمد البصري النجار رئيس النجارية انه تعالى مريد لابارادة بل هو مريد بذاته وانما وقع هو في هذا القول لضرورة مقدمتين كاذبتين اعتقد صحتهما قادتاه الى هذه النتيجة الكاذبة.

احدى المقدمتين انه ساعد المعتزلة في القول باستحالة قيام صفة بذات الباري جل وعلا.

والثانية انه ساعدهم في القول بان ما كان من صفة الذات فهو راجع الى الذات وليس بمعنى وراء الذات. وما كان من صفات الفعل

(١) العلم: د س ج ف ق، علم: ا (٢) بالحواس: ا ج ف ق س، بالخواص: د، —: ن (٥) هو: ج د س ف ق ن، —: ا (٧) وبالله العصمة والتوفيق: ج د س ف ق ن، والله الموفق: ا (٩) عليه: د س ف ق، —: ن (١٢) وقال الحسين ... مريد لابارادة: د ف ق ن، —: س (١٣) لابارادة: ا ج د ف ق، بالارادة: ن (١٥) بذات: ا د س ف ق ن، —: ج

فهو عين المفعول وساعدهم ان الفرق بين صفة الذات وصفة الفعل ان ما لاينفى بل يتعمم فهو صفة ذات كالعلم والقدرة وما يثبت وينفي ولا يتعمم فهو صفة فعل على ما مر، من بيان مذاهب المعتزلة.

والمقدمة الثالثة صحيحة وهى انه ساعد اهل الحق فى خلق افعال العباد وانه تعالى اراد كل ما علم حدوثه ان يحدث جسما كان ذلك او عرضا اختياريا كان ذلك ام اضطراريا قبيحا / كان ام حسنا فكانت الارادة (١٢٦ب/ج) على هذا عامة في المحدثات / اجمع وهى التى تصح تعلق الارادة بها لا (١٣٢أ/ق) القديم ولاصفاته وكانت مما يثبت ولا ينفى اذ لايقال كان كذا بارادته ولم يكن كذا بارادته فكانت من قبيل صفات الذات فكانت راجعة الى الذات.

فكان البارى جل وعلا مريدا لذاته كما كان عالما قادرا لذاته وكل دليل اقمناه على بطلان مذهب المعتزلة في مسألة الصفات فهو الدليل لبطلان مذهب النجار ههنا وبالله العصمة.

/ثم بعد ذلك اختلف القائلون / بانه تعالى مريد بارادة انه مريد بارادة (١٦١ب/ب) قائمة بذاته ام مريد بارادة قائمة لابذاته. (١٢٤ب/ف)

فقال اهل الحق / انه مريد / بارادة قائمة بذاته وساعدهم على ذلك (١٤٤أ/د) الكرامية وقال ابو الهذيل العلاف وابو على الجبائي وابنه ابو هاشم (١٧٢أ/س)

---

(٢) لاينفي: د ف ق ن، لم ينف: س (٤) الثالثة: ا ج د س ف ق، الثانية: ن. صحيحة وهى: د س ف ق، وهو صحيحة: ا ج ن (٥) كان ـــ: ن (٦) فكانت: ا ج د س ف ق، وكانت: ن (٩) فكانت: ا ج د س ف ق، وكانت: ن (١٣) مذهب: ا ج س ف ق ن، مذاهب: د (٠) النجار ههنا: ا ج ن، النجارية ههنا: د ق، النجار هنا: ف، النجار: س. وبالله العصمة: ا ج ن: والله الموفق: د س ف ق، (١٥) مريد بارادة: تكرر في: ا ن

ان الله تعالى مريد بارادة حادثة لا في محل. وما اقمنا من الدلالة قبل هذا على استحالة قيام عرض بنفسه من غير محل يوجد فيه فهو الدليل هاهنا.

يحققه انها اذا قامت لا في محل لم يكن ذات اولى بالاتصاف بها من غيره فينبغي ان يكون الله تعالى وجميع من في العالمين مريدين بتلك الارادة (٩٨أ/أ) فكذا هذا فى سائر الاعراض / وهو محال وقد / مر ذلك.

(٩٤أ/ن) يحققه ان عندهم كما يجوز وجود الارادة لا في محل. كذا يجوز وجود فناء لا في محل فان الله تعالى اذا اراد فناء المحدثات احدث فناء لا في محل هو مضاد للحادثات اجمع فيفنى به الجميع. ولا قدرة له على افناء بعض العالم مع ابقاء البعض هذا هو مذهب الجبائى وابنه.

فيقال لهما اذا كان الله تعالى هو المريد بارادة حادثة لا في محل هلا كان هو الفانى بفناء حادث لا في محل؟ ولم كان كونه مريدا بهذه الارادة دون غيره اولى من كونه فانيا بذلك الفناء دون غيره؟ ولم كان كون غيره فانيا بذلك الفناء دونه اولى من كون غيره مريد بتلك الارادة دونه وهذا مما لامحيص لهم عنه والله الموفق والهادي.

يدل عليه ان الارادة لو جاز وجودها لا في محل وان كان لايتصور قيام الحياة لا في محل لكان ينبغى ان يجوز وجودها فى محل لاحياة فيه بل وجودها في محل لاحياة فيه اقرب الى المعقولات من وجودها لا في محل،

(٢) ههنا: د ج ن س ق، هنا: ا ف (٤) العالمين: د س ف، العالم: ج ق ن (٥) فكذا: د س ف ق، وكذا: ج ن. (٥) محال: ا ج د س فق، في محال: ن (٦) ذلك: ج د س ف ق ن، هذا: ا (٧) اذا: ا ج س ف ق ن، ان: د (٩) ابقاء: ن، بقاء: ج س ف ق (٩) الجبائى: ا ج د س ف ق، الجبائى لعنه الله: ب ن (١٢) اولى من كونه ... دون غيره: ا ج س ف ق ن، ـــ: د (١٤) والهادي: د س ف، ـــ: ا ج ن (١٦) فيه: ج د س ف ق، فيه اقرب ـــ: ا . بل وجودها ... لاحياة فيه (الى: ص ٤٩٩ سطر ٤): ا ج د س ف ق، ـــ: ب ن. (١٧) إلى المعقولات: ف س، الى المفعولات: د ق، في المعقول: ج، من المفعول: ا، ـــ: ب ن.

لما انه من حيث انها عرض يفتقر الى المحل لاستحالة قيام الاعراض بذواتها ومن حيث انها من خواص الحي تفتقر الى وجود الحياة وعند وجودها لافي محل انعدم كلا الشرطين وعند وجودها في / محل لاحياة فيه وجد (١٣٧/أ/ج) احد الشرطين وهو الشرط العام لجميع الاعراض وانعدم ما هو الشرط الخاص لوجود ما هو من خواص الحي ثم انعقد الاجماع / على استحالة (٧٢أ/ب/س) وجودها في محل لاحياة فيه لفقد الشرط الخاص فلأن / يستحيل وجودها (١٣٧ب/ق) لا في محل كان اولى. والله الموفق.

يحققه ان الجوهر مع العرض متلازمان تأبى العقول انفراد احدهما عن صاحبه. فلو جاز وجود عرض غير قائم بجوهر لجاز وجود جوهر من غير قيام عرض به وهو قلب المعقول وفتح باب القول بقدم الجواهر. والله الموفق.

ثم يقال لهم أحدثت هذه الارادة باحداث الله تعالى اياها ام حدثت هي بنفسها ام احدثها غير الله؟ فان قلت حدثت بنفسها ففيه فساد من وجهين. / احدهما انه لو جاز هذا في الارادة لجاز في غيرها من الحادثات فبطلت (١٢٥/أ/ف) دلالة ثبوت الصانع.

والثاني انها لو لم تحدث لبقي الصانع غير مختار. / ومن الجائز انها لاتحدث (١٤٤ب/د) ابدا فلا يتصور من الله تعالى احداث العالم ولا الخروج عن الاضطرار البتة.

---

(١) انّه حيث انها: ا د س ف ق، انها من حيث: ج، ـــ: ب ن (٤) لجميع: ج د س ف ق، بجميع: ن. انعدم: ا ج د س ف ق، انعدام: ن (٦) لفقد: ا ج س ف ق ن، بفقد: د (٨) تأبى: أ د س ف ق ن، فتابى: ج (١٠) قلب: ا ج س ف ق ن، فرض قلب: د. المعقول: ا د س ف ق ن، المفعول: ج (١١) والله الموفق: س ج ف ق ن، والله اعلم: ا، ـــ: د. الجواهر: ا ج س ف ق ن، الجوهر: د. (١٢) يقال: ا د س ف ق ن، نقول: ج (١٤) فبطلت: ا د س ف ق ن، وبطلت: ج

وحين ثبت ذلك ثبت له بغيره لابنفسه وكل ذلك من امارات الحدث. وان احدثها غيره فهو فاسد من وجوه.

احدها ان ذلك الغير ان كان قديما فهو القول بالقديمين. وكذلك على قياس اصولهم جعل تلك الارادة صفة لمن احدثها أولى من جعلها صفة لمن لم يحدثها ولم تكن هى قائمة به. وان كان ذلك الغير محدثا فان حدث بنفسه ففيه ما مر من جواز حدوث جميع العالم لابالصانع. وان احدثه الصانع، ان احدثه لابارادة فقد احدثه مضطرا وهو فاسد. وكذا لو جاز هذا فيها لجاز في جميع المحدثات فتعطلت الارادة. وان احدثه بارادة منه فأنى يتصور احداث محدث الارادة بارادة لم يحدثها المحدث بعد.

وان احدثها البارى جل وعلا هذا لايخلو اما ان احدثها بارادة او احدثها لابارادة. فان احدثها بارادة فالكلام في الارادة الثانية كالكلام في الاولى. وكذا في الثالثة والرابعة الى ما لايتنا هي وفيه تعليق وجود العالم بما (٩٨ب/أ) لايتناهى من المعانى / وهو مثل قول معمر في التكوين وكلا القولين مناسب لقول اهل الدهر يبطل الكل ببطلان البعض ويصح الكل بصحة (١٧٣أ/س) البعض. فمن صحح شيئا/ منها فقد قال بقدم العالم ومن ابطل شيئا منها (١٣٧ب/ج) ابطل الكل. وان احدثها لا بارادة فهو في احداثه / اياها مضطر وقد مر انه من امارات الحدث.

ولانه لو جاز احداث الارادة لابارادة لجاز احداث جميع العالم لابارادة وخرجت هى من حد الافادة وذلك باطل. ولانها لو كانت حادثة لا في محل لكانت مقدورة له ولو كانت هي مقدورة له لكانت

(١) حين: د س ف ق، حيث: جـ ن. ذلك: د س ق ن، ذلك له: ف (٣) كذلك: كذا: ن (٤) قياس: ا د س ف ق ن، اجناس: ج (٥) به: ج د س ف ق ن، ـــ: ا (٦) ففيه: ا ج س ف ق ن، فيه: د (٨) لجاز: جـ س ف ق، ـــ: ن (١٣) كلا القولين مناسب لقول: ا د س ف ق ن، وذلك القول كقول: ج

مقدورة له ولو كانت هى مقدورة له / لكانت اضدادها مقدورة له اذ (٩٤ب/ن) قدرته تعالى تتعلق بالمتضادين.

/ يحققه ان عندهم كل ما لايتعلق بالضدين فهو اضطرار لاقدرة واذا (١٣٣أ/ق) كان كذلك ثم توجد هذه الارادة لا فى محل لما كان هو المريد لاوجب. ذلك انه لو حدث بقدرته تعالى ضد من اضداد الارادة كالسهو والموت والغفلة لكان هو المستحق اسم الساهى والميت والغافل وذلك فاسد فكذا هذا. والله الموفق.

ثم اذا بطل ان يكون مريدا بارادة غير قائمة به ثبت انه مريد بارادة قائمة به واذا ثبت ذلك فقد اختلفوا بعد هذا أنه مريد بارادة قائمة به ازلية ام بارادة حادثة في ذاته قال اهل الحق نصرهم الله انه مريد/ بارادة ازلية (١٤٥أ/د) قائمة به فكان في الأزل مريدا بارادة قائمة به.

وقالت الكرامية انه مريد بمريدية / وكان ايضا فى الازل مريدا بمريدية (١٢٥ب/ف) وهى قدرته على الارادة واحدث العالم بارادة حادثة في ذاته. تعالى الله عما يقول الظالمون علوا كبيرا.

وقد ابطلنا القول بكون ذاته محلا للحوادث قبل هذا. ثم جميع ما مر من الكلام ان الارادة حدثت بارادة ام لابارادة ومحدثها هو الله تعالى او حدوثها بنفسها كل ذلك يبطل هذا القول.

(٣) لا: ا ج س ف ق ن، ـــ: د. واذا: ا د س ف ق ن، فاذا: ج (٤) لما ... لاوجب (وجب: ا): ا د س ق ن، لو .... يوجب: ج.توجد: ا ج د،بوجود: ن س ف ق (٦) فكذا: ا د س ف ق ن، وكذا: ج (١٠) ازلية: ا ج د س ف ق، ـــ: ن (١١) فكان ... قائمة به: ا ج د س ف ق، ـــ: ن (١٢) وكان: ا ج ف ق ن، فكان: د س . ايضا بعد الازل في: ن وبعد مريدا: في ج.مريداً: مريد: ج ف (١٣) احدث: ا ج د س ف ق، احداث: ن. العالم: بالعالم: ا (١٥) ابطلنا: ا د س ف ق ن، ابطلت : ج (١٧) حدوتها: ج د س ف ق، حدثها: ن، احدثها: ا. هذا: ا د س ف ق ن، بهذا: ج

ولست ادري ان هؤلاء الملحدين كيف يتكلمون مع الدهرية واصحاب (١٧٣ب/س) الهيولي وكيف يثبتون حدث العالم مع اجازتهم ان يكون القديم / محلا للحوادث وقد مر ان القول بجواز ذلك يوجب اما القول بحدوث الصانع او القول بقدم العالم وكل ذلك كفر ومحال وقد استقصينا قبل هذا في كشف ذلك. والله الموفق.

ثم القول ان الذات الذى قامت به الارادة ليس بمريد بها بل بغيرها وهى مريديته وهى قدرته على الارادة. وكذا الذات ليس بخالق بالخلق القائم به بل بغيره. وهى الخالقية وهى القدرة على التخليق خروج عن تعارف اهل اللسان وخلاف على جميع اهل اللغة في بيانهم ماخذ الاشتقاقات وهو باطل وبالله العصمة.

ثم اذا ثبت هذا نقول انه تعالى مريد لمراداته اجمع بارادة واحدة.

وزعمت الكرامية ان لكل مراد ارادة واحدة تحدث في ذاته فكانت ارادته (١٣٨أ/ج) على عدد / مراداته واعتبروا بالشاهد.

ولنا انه ما من مراد من مراداته تعالى الا ويجوز تعلق ارادته تعالى به على التعيين فلو قيل انها تتعلق بالبعض دون البعض مع جواز تعلقها بما لم تتعلق به لكان اختصاصها بما اختصت به بجعل جاعل وتخصيص مخصص لاباقتضاء ذاتها لاستواء الكل في ذلك.

(١) ادري: ا ج د س ف ق ، الذى: ب ن (٢) العالم: د س ف ق، ذلك: ا ج ن (٤) هذا: د س ف ق ، ذلك: اج ن (٥) والله الموفق: ج د س ف ق ن، ـــ: ا (٦) بها: ج د س ف ق ن، ـــ: ا (٧) وهى مريديته: د س ف ق، وهو مريدية: ن (١٠) وبالله العصمة: ج د س ف ق ن، ـــ: ا (١١) نقول: د س ق ن، فنقول: ف، القول: ا ج. لمراداته: ا ج س ف ق ن، ـــ: د (١٢) وزعمت: د س ف ق ، فزعمت: ا ج، زعمت: ن. واحدة: ن فقط، تحدث: ا ج د س ف ق ، ـــ: ن (١٥) بما لم: ج د س ف ق، بما: ن، به: ج س ف ق ن، ـــ: ا د.

والاختصاص بتخصيص المخصص وجعل الجاعل من امارات الحدث. وقد اقمنا الدلالة على انها ازلية فاندفع عنها تخصيص المخصص وجعل الجاعل فكانت للمرادات اجمع ارادة واحدة. ولهذا قلنا انه تعالى عالم للمعلومات اجمع بعلم واحد. وكذا هذا في القدرة والسمع / والبصر والكلام (١٣٣ب/ق)

5 والتكوين.

والله الموفق

وظهر بهذا الفرق بين الأزلي من هذه الصفات وبين المحدث منها.

والله الموفق.

(١) الحدث: د س ف ق ن، الحدوث: ا ج (٣) ارادة واحدة: ف، ـــ: ا ج د س ق ن، (٤) التكوين والكلام في:س(٦)والله الموفق: ا د س ف ق ن، ـــ: ج (٨) والله الموفق: ج د ف ق ن، وبالله التوفيق: س، والله اعلم: ا

## الكلام

## في بيان ان صانع العالم حكيم

يقع الكلام في هذا الباب في موضعين. احدهما في بيان معنى الحكمة (١٧٤أ/س) والحكيم في اللغة. والثاني في بيان / معنى الحكمة والحكيم (١٤٥ب/د) / والسفه والسفيه على رأى المتكلمين. اما الكلام في الفصل الاول. فنقول: اختلف فى ذلك اهل اللغة قال ابن الاعرابى الحكمة العلم والحكيم العالم. يقال حكُم الرجل يحكم اذا تناهى فى علمه وعقله ومنه سمى (١٩٥أ/ن) القاضي حكما / وحاكما لعلمه وعقله. وقال اخرون الحكيم هو المحكِم (١٦٣ب/ب) للشيء هو / فعيل بمعنى مُفْعِل كاليم بمعنى مُؤْلم وسميع بمعنى مُسْمِع. وقال بعضهم الحكيم هو الذى يمنع نفسه عن هواها او عن القبائح مأخوذ من حَكَمة الفرس. والحكَمة سميت بذلك لانها ترده من غَرْبه. وقيل (١٢٦أ/ف) الحكمة معرفة الاشياء بحقائقها ووضعُها مواضعَها / فكانت شاملة على العلم والعقل جميعا. فمن جعل الحكمة علما جعل ضدها الجهل ومن جعلها العقل جعل ضدها السفه وهو في حقيقة اللغة تحرك واضطراب يصيب الشيء قال ذو الرمة:

جرين كما اهتزت رماح تسفهت اعاليها مرّ الرياح النواسم

اي تحركت ويسمى الرجل سفيها لما تعتريه خفة اما من الفرح واما من الغضب

---

(٩) للشيء: ا ب ج د س ف ق، لنسى : ن. هو: ا ج س ف ق، فهو: د، وهو: ب ن (١٠) مسمع: ا ج س ف ق ن، مستمع: د (١٠) الحكيم: ج د س ف ق، ــ: ب ن. او: د ج س ف ق، و: ا ن (١١) بذلك: د س ف ق، من ذلك: ن. ترده: ج س ف، ترد : ا ن، فردة: د. غربه: ا س ف ق ن، (فرس غرب كثير العدو: ف هامش)، عرته: ج، ضربة: د (١٢) فكانت: ا س ف ق ن، وكانت: ج د (١٣) العقل: ا د س، الفعل: ج ف ق ن، (١٤) العقل : ا ج د س ف، الفعل: ق ن، يصيب: ا ج س ف ق ن، ــ: د . هو: د س ف ق ن، هي: ج (١٧) تحركت: ج حركت: ا د س ف ق ن،

فتبعثه على فعل من غير روية ولاعّرض على العقل ليتأمل في العاقبة ويسمي كل فعل كان عملا بالجهل مع الاعراض عن النظر في العواقب ليتوقف على الحميدة منها والوخيمة / سفها هذا هو الكلام فيها من حيث (١٢٨ب/ج) اللغة.

فاما الحكمة على رأى المتكلمين فزعمت الاشعرية ان الحكمة في الفعل وقوعه على قصد فاعله والسفه فيه وقوعه على خلاف قصد فاعله.

وقالت المعتزلة الحكمة كل فعل فيه نفع اما للفاعل واما لغير الفاعل. والسفه كل فعل خلا عن المنفعة اما للفاعل واما لغير الفاعل.

وعندنا الحكمة في الفعل ما له عاقبة حميدة والسفه ما خلا عن العاقبة الحميدة.

والكلام في بيان الصحيح من هذه الاقاويل والفاسد منها / يطول جدا (١٧٤ب/س) اذ له شعب كثيرة وفروع جمة.

والكلام في مسائل التعديل والتجوير يدور على ذلك ولايحتمل كتابنا هذا مع شرطنا الايجاز فيه التكلم في ذلك ونذكر طرفا منه اذا انتهينا الى مسائل التعديل والتجوير ان شاء الله تعالى.

فاما الاشباع فيه والمبالغة فقد وجدا في تصنيف لى في ذلك مفرد لم اتفرغ بعد لاتمامه وانا اسأل الله تعالى ان يوفقني في ذلك بعد فراغي عن هذا الكتاب. ثم الحكمة من صفات المدح والكمال والسفه من صفات

(١) العاقبة: ج د س ف ق ن، العاقلة: ا (٣) ليوقف: د ف ق، ليتوقف: س، لوقف: ن (٦) والسفه فيه: ... فاعله: ا ح د س ف ق، ـــ: ن (١٢) له ـــ: س (١٤) فيه: ا ج د س ف ق، في: ن والكلام: تكرر في: ن . التجوير: ا ج د س ف ق، التجويز: ن (٠) (١٥) التعديل والتجوير: ا ج د س ف ق، التجوبز: ن (١٦) لم: ا ج ف س ق ن، ولم: د (١٧) في ذلك: ج د س ق، لذلك: ف ن

(١٣٤أ/ق) النقص فكان الله تعالى / موصوفا بانه حكيم ووردت به نصوص لاخفاء بها وهو يتعالى عن الوصف بالسفه.

(١٤٦أ/د) ثم الحكمة سواء كانت من قبيل العلم / او من قبيل الفعل والعمل او كانت اسما لهما فالله تعالى موضوف بها فى الأزل عندنا على ما مر من بيان مذاهبنا.

وابو الحسن الاشعرى ذهب الى ان الحكمة اذا اريد بها العلم فهى صفة ذات واذا اريد بها الفعل فلا. وهذا هو قياد مذهبه.

قال ابو بكر بن فورك واصلها العلم عند الاشعرى وانما قسم الجواب لانه عرف اختلاف اهل اللغة فيها.

وابو العباس القلانسى جعلها من باب الفعل لاغير فكانه ذهب الى انها من الاتقان او المنع من الحكمة. وبالله التوفيق.

(٩٩ب/أ) ثم ثبت بما بينا من اول الكتاب الى هاهنا ان صانع العالم موجود/ قائم بذاته حى باق قادر عليم سميع بصير متكلم خالق مريد حكيم واحد، ليس بجسم ولاعرض ولا جوهر ولاشبيه لشىء من المحدثات.

وقد اقمنا الدلالة على كل من ذلك على وجه لايبقى لمن تأمل في ذلك وانصف ولم يكابر شبهة وريبة.

---

(٣) الفعل: ج د س ف ق ن، العقل: ا. والعمل: د س ف، او العمل: ق ن (٤) بها: ا ج د س ف ق، بهما: ن (٥) فذاهبنا: ا ج د س ف ق ن، فهي: ا د س ف ق، فهو: ج ن. اذا: د س ف ق، ان: ن. قياد: اج س د ق ن، قياد قياس: ف. (قياس هامش د ق) (١٠) الاتقان: ا ج د س ف ق، الايقان: ن (١١) من الحكمة: د س، ـــ: ا ج ف ق ن، وبالله التوفيق: ج د س ف ق ن، ـــ: ا (١٢) ههنا: ج د س ف ق ن، هنا: ا (١٣) عليم: ج د س ق ، عالم: ا ن، ـــ: ف. حكيم: ا ج س ف ق ن، ـــ: د (١٤) شبيه لشيىء: ا س ف ق ن، يشبه بشى. ج.

ثم بعد ذلك اتفق الناس ان القول بما يؤدى الى ابطال شيء من هذه الصفات الثابتة / له او اثبات شيء من هذه المعانى المستحيلة عليه قول (١٣٩أ/ج) باطل.

ووقعوا بعد / هذا الاتفاق، في الاختلاف في مسائل كثيرة لما انه يثبت (١٧٥أ/س) بعضهم معنى لايؤدى الى القول ببطلان شيء من هذه الصفات ولا الى اثبات ما يستحيل عليه عند هذا القائل.

ونفاه غيرهم لما انه يؤدى عنده الى احد هذين / الامرين وهو فاسد (٩٥ب/ن) فنتكلم فى كل مسألة منها بما يوجبه الدليل السمعى والعقلى بقدر الامكان والكفاية ان شاء الله تعالى.

(١) القول: ا ج س ف ق ن، الفعل: د (٤) هذا: ا ب د س ف ق ن، ـــ: ج. (٧) ونفاه: ب ج د ف ق ن، وفعله: س (٨) الامكان: ج د س ق، ـــ: ف ن

(١٢٦ب/ف)

## الكلام

## في اثبات جواز رؤية الله تعالى في العقل ووجوبها بالسمع

اختلف الناس في جواز رؤية الله تعالى قال: اهل الحق، نصرهم الله، ان الله تعالى جائز الرؤية. يعرف ذلك بالدليل العقلى ويراه المسلمون في الاخرة بعد دخولهم الجنة ثبت ذلك بالدلائل السمعية.

وقالت المعتزلة والخوارج والنجارية والزيدية من الروافض ان الله تعالى ليس بجائز الرؤية بل يستحيل ذلك عليه ولا يراه احد لافي الدنيا ولا في الاخرة. لان المحال لايتبدل باختلاف الازمنة والدهور ولا باختلاف الامكنة والبقاع فلن يصير جائز الرؤية البتة فلا يرى. لافي الدنيا ولا في الاخرة.

وانما اختلفوا لان الخصوم ظنوا ان القول بالرؤية يوجب اثبات ما يستحيل على الله تعالى واهل الحق، نصرهم الله، قد عرفوا انه لايؤدى الى ذلك (١٣٤ب/ق) احتج الخصوم فى ذلك بقوله تعالى: لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَارُ(١). الآية / فالله تعالى تمدح بانتفاء الرؤية عن ذاته / اذ الادراك بالبصر ليس الا الرؤية كما تمدح باسمائه الحسنى وصفاته العلى في سباق الاية وسياقها فكان حاصل الاية التمدح بثبوت هذه الصفات اللاتي هى صفات الكمال وبنفى ما لايليق بصفاته وفي اثبات ما نفى ازالة التمدح واثبات النقص كما هى في نفى ما اثبت بقوله: بَدِيعُ ٱلسَّمَاوَاتِ وَٱلْأَرْضِ(١) وقوله:

(١٦٢ب/ب) (٢) بالسمع: ب د س ف ق، في السمع: ج ن (٣) اختلف / الناس: اج د س ف ق، قال الشيخ الامام الاجل الاستاذ ابو المعين رضى الله عنه وعن اسلافه اختلف الناس: ب ن (٤) المسلمون: ا ج د س ف ق، المؤمنون: ب ن (٨) الدهور: د س ف ق ن، الدهر: ا ج (٩) الرؤية: د س ف ق، ـــ: ا ج ن (١٣) الانعام ١٠٣ (١٣) فالله: ج د س ف ق، والله: ب ن (١٦) صفات: ا د س ف ق ن، من صفات: ج (١٧) وفي: ا ج س ف ق ن، في: د ف (١٨) ١ـــ البقرة ١١٧.

خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ فَاعْبُدُوهُ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ (٢) وقوله: وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ (٣) / وذلك لايجوز وليس يستقيم اثبات تمدح بنفى (١٧٥ب/س) الادراك في الدنيا دون الاخرة لان اثبات ما تمدح بنفيه نقص واثبات النقص عليه وازالة ما به يتمدح لايجوز لا في الدنيا ولا في الاخرة. وهذا لان اثبات النقص اثبات دلالة الحدوث والله تعالى منزه عن سمات الحدث وجميع انواع العيوب والنقص في الدنيا والآخرة، اذ لو جاز ذلك في حال / لانْقلب محدثا وذلك محال ولان الله تعالى عندكم جائز الرؤية في (١٣٩ب/ج) الدنيا فلم يكن التمدح بنفى ما يجوز عليه متحققا ./ الاترى انه تعالى (١٦٥/ب) لايتمدح انه لم يخلق لزيد ولدا اذ ذلك جائز فلم يكن نفيه مدحا. وهذا لان ما كان في حد الجواز لم يكن ثبوته موجبا للنقص فلم يكن نفيه مدحا واذا تمدح بنفى الادراك دل انه لايجوز لا في الدنيا ولا في الاخرة.

والمعقول لهم ان للرؤية في الشاهد علة وشروطا لن تتصور تعدية شيء من ذلك الى الغائب وما يثبت في الغائب او ينفى عنه يكون بطريق الاستدلال من الشاهد على الغائب. فما تعدت العلة فيه تعدى الحكم ومالا فلا. وقد مر هذا / فيما تقدم. فاذا لم يمكن تعدية علة الرؤية (١٠٠أ/أ) وشروطها لم يمكن تعدية الرؤية.

وانما قلنا ذلك لان علة كون الشيء في الشاهد مرئيا كونه جسما. اذ كل جسم يرى ويستحيل رؤية ما وراء الجسم من الموجودات وهى الاعراض ولا تعدى للجسم فلن يتعدى الحكم وهو كونه صالحا لان يرى

---

٢ــ الانعام ١٠٢. ٣ــ الانعام ١٠٣ (٢) وذلك لايجوز: ج د س ف ق ن، ــ: ا (٤) يتمدح: ج د س ف ق ن، التمدح: ا (٥) ٢ــ اثبات: ا ج س ف ق ن، ــ: د. الحدوث: جـ س ف ق، الحدث: ن (٦ــ٧) والآخرة ... جائز الرؤية في الدنيا: ب ج د س ف ق، ــ: ن (٩) ذلك: ا ج س ف ق ن، ذاك: د (١٢) لن : ا د س ف ق ن، لم: ج (١٥ــ١٦) يمكن ... يمكن: ا ب د ف ق ن، يكن، ... يكن: ج (١٨) هى: هو: س

هذا هو طريقة النظام ومن تابعه من المعتزلة.

(١٢٧أ/ف) فانهم لم يجوزوا في الشاهد إلا رؤية الاجسام وقالوا باحالة رؤية ماوراء الاجسام وتعلقوا بالوجود ان فى الشاهد كذا وجد.

(١٧٥أ/س) وبعض الفلاسفة لم يجوز تعلق الرؤية الا بالالوان / فكذا المحكي عن (١٩٦أ/ن) النجارية هذا. وانكر هؤلاء رؤية / الاجسام ورؤية ماوراء الالوان من الاعراض وتعلق هؤلاء ايضا بمجرد الوجود.

وزعم الجبائى ان بعض الاعراض وهو الالوان وانواعها معروفة والاكوان وهى الحركة والسكون والاجتماع والافتراق والقرب والبعد مرئية كما ان (١٤٧أ/د) الاجسام ترى / فكانت الرؤية عنده متعلقة باحد هذه المعاني وهو الجسم واللون والكون.

(١٣٥أ/ق) وزعم ابنه ابو هاشم ان المرئى هو الاجسام والالوان / فاما الاكوان فليست بمرئية وشيء من ذلك لايتعدى الى الغائب فلا يتعدى الحكم وهو جواز الرؤية.

قالوا والشروط ايضا لاتتعدى فان شرط الرؤية ان تكون بين الرائى والمرئي مسافة حتى ان المرئى لو التصق بالة الرؤية انعدمت الرؤية.

(١٦٥ب/ب) وكذا اتصال الشعاع وانطباع المرئى في الة الرؤية / شرط عند من لايثبت الرؤية الا للاجسام فان المذهب عند رئيسهم وهو النظام ان المحسوسات لاتدرك الابالمماسة والمجاورة فان اليد لاتستدرك الحرارة والبرودة

(١) المعتزلة: ا ج د س ف ق، المعتزلة لعنهم الله: ب ن (٤) يجوز: ا س ف ق ن، يجوزوا: ج د. تعلق: ج د س ف ق، تعليق: ن. فكذا: د س ق، وكذا: ج ف ن، هذا: ج س ق د ف، ـــ: ب ن (٦) تعلق: د ف ق ن، تعلقوا: س هامش ق (٩) ترى: ا ج ف ن، مرئية: د س ق (١١) هو: د س ف ق، هى: ا ج ن (١١) ابنه: د س ف ق، ـــ: ن . فاما: د س ف ق، واما: ن (١٢) فليست: ا س ف ق ن، وليست: د ج (١٢) وهو: ا ج س ف ق ن، الى وهو: د (١٤ــ١٥) فان شرط ... مسافة: د ج س ف ق ن، فان شرط الرائى والمرئى مسألة : ا

والملاسة والخشونة والصلابة واللين الا بالمماسة / الحاصلة بين الة المس (١٤٠أ/ج) وبين الممسوس. وكذا الطعوم لن تستدرك الا بالمماسة الحاصلة بين الة الذوق وهي اللسان واللهوات وبين الطعام.

وكذا الشم على هذا فان الرائحة عنده جسم ينفصل عن الجسم المشموم ويتصل بخياشيم الشامّ فيحصل له العلم بذلك.

وكذا الصوت عنده جسم وهو الهواء المضغوط فينفصل عن الجسم فينتقل في الجو الى ان يدخل صماخ السامع فتقع بينهما مماسة يحصل العلم بالصوت.

/وكذا الرؤية لابد من مماسة حاصلة بين الة الرؤية وبين المرئى فينفصل (١٧٥ب/س) شعاع من عين الرائى فيتصل بالمرئى فتحصل بينهما مماسة فيعلم بالمرئى.

والمماسة لاتجوز الا على الاجسام ويصير بيان هذا الشرط تحقيقا لجعل النظام علة الرؤية كونه جسما اذ المماسة لاتتصور الا بين جسمين.

وعند بعضهم يشترط ايضا انطباع صورة المرئى في العين التى هى آلة الرؤية كما تنطبع في المرآة صورة الاجسام المقابلة لها لولا ذلك الانطباع لما حصل العلم بالمرئى.

دليله انعدام الرؤية عند زوال الانجلاء عن العين وبطلان الانطباع وتبدل البصر بالعمى ولا يتصور انطباع الصورة الا فى حق الاجسام

---

(١) الملاسة: ج د س ف ق، الملامسة: ب ن (٠) المس: د س ف ق ن، اللمس: ج. (٢) المسوس: ج د س ف ق ن، المحسوس: ا (٣) تستدرك: د س ف ق ، تدرك: ن (٤) ينفصل: ا د س ف ق ن، منصفل: ج (٦) وهو: ا ج س ف ق ن، وكذا: د . الهواء: ا د س ف ق ن، ـــ: ج. (٧) فينفصل: ا ج س ف ق ن، ـــ: د (٠) فينتقل: ا ج د س ق ن، فينقله: ف. في: د س ف ق، الى: ب ج (٨) وكذا الرؤية: د س ف ق ، فكذا: ن (١١) كونه: ا ج س ف ق ن، او كونه: د (١٠) الشرط: ج د س ف ق ن. الشروط: ا (١٢) صورة: ا ج د س ق ن، صور: ف (١٤) بالمرئى: د س ف ق، ـــ: ن (١٦) بالعمى: ا ج س ف ق ن، في العمى: د. الصورة: ا ج س ف ق ن، الصورة بها: د.

اذ لاصورة لغيرها.

قالوا وكذلك الضؤ الحاصل في هواء المسافة الممتدة بين الرائى والمرئى شرط لحصول الرؤية دليله انعدامها عند ارتفاع الضؤ بطريان ظلام الليل. وذا محال في حق الله تعالى فصح بهذا ما ادعينا من انعدام تعدى علة الرؤية وشروطها الى الغائب فلا يتعدى الحكم ايضا.

يحققه أن احدهما إما العلة وإما الشرط. لو تعدى وحده / بدون صاحبه (١٢٧ب/ف)
لايتعدى الحكم فاذا لم يتعديا جميعا اولى ان لايتعدى / هذا كله لبيان (١٠٠ب/أ)
المفارقة بين الشاهد والغائب/في العلة والشروط ومنع التعدية لانعدام المساواة (١٤٧ب/د)
فاما الكلام من حيث نفسَ الرؤية فانهم يقولون ان ما تدّعونه في حق
الصانع / لن تعرف رؤية عند اهل اللسان وفي المعارف بين ارباب العقول (١٣٥ب/ق)
فان رؤية ما ليس بجسم ولا عرض ولا مقابلة بين الرائى وبينه ولا محاذاة
ولا اتصال شعاع ولاتقليب المقلة وتوجيه الوجه اليه / والاقبال عليه (١٧٦أ/س)
واستدراك قَدْرِه والوقوف على كله او بعضه لن يعرف رؤية؟

فاذا ما يقولون كلام يقال وليس لفحواه في الافهام ولا لمعناه في الاوهام
تصور ومجال. وما يثبت / فى حق الغائب ينبغي ان يكون في حد ما (٩٦ب/ن)
يثبت في حق الشاهد. الا ترى / أن العلم منا المتعلق بمعلوم شاهدٍ لما (١٤٠ب/ج)
يخرج من ان يكون ضروريا او مكتسَبا فكان العلم منا بالغائب كذلك
حتى كان العلم بالغائب عندكم وعند اكثرنا استدلاليا وعند بعض رؤسائنا ضروريا.

---

(٢) وكذلك: ا ج س ف ق ن، فكذا: د (٤) بهذا: ا ج د س ف ق ن، لهذا: ق (٥) وشروطها: د ف ق ن، شرطها: س (٦) يحققه: ب ج د س ف ق ، تحقيقه: ن (٨) الشروط: ج د س ف ق، الشروع: ب ن (١٠) لن: ا د س ف ق ن، ان: ج (١٠) ارباب: ا س ف ق ن، اهل: د ف، رؤية: ا د س ف ق ن، دونه: ج (١٣) والوقوف: ا د س ف ق ن، الوقوف: ج (١٥) مجال: ج د س ف ق، شال: ب ن.

فكذا الرؤية ينبغي ان لاتخرج في حق الغائب عن المتعارف المعقول. وبهذا التحقيق يتبين ان ما يزعمون انه رؤية ليس برؤية. وكلامكم في ذلك غير معقول. واما الكلام من حيث ذات المرئى فنقول المرئى اما ان يرى كله واما ان يرى بعضه ولاجائز ان يرى الله تعالى كله لانه تعالى ليس بمتناه ولا جائز ان يرى بعضه لانه تعالى ليس بمتبعض ولا متجزىء واذا امتنع الوجهان امتنعت الرؤية لانعدام القسم الثالث.

واما الكلام من حيث الاستدلال بانعدام الرؤية للحال فانا لانراه للحال وانعدام رؤية ما هو المرئى لا يخفى من وجوه.

احدها آفة في البصر والاخر معنى فى المرئى من الدقة واللطافة والآخر معنى فى المسافة بين الرائى والمرئى وهو البعد او الحجاب. والمعانى كلها منعدمة. اما الأفة في البصر فمنعدمة. لان البُصَراء لا يرون. وكذا الدقة واللطافة لاستحالتهما على ذات الله تعالى اذ هما من صفات الاجسام.

وكذا البعد لاستحالة المسافة بين الله وبين خلقه اذ هى جارية فيما بين المتحيزين. وكذا الحجاب والتحيز من امارات الجواهر. واذا انعدمت الرؤية مع ارتفاع الموانع لم يبق لانعدامها وجه / الا خروج الذات عن ان يكون (١٧٦ب/س)
جائز الرؤية. واما الكلام من حيث الاستدلال بصفة الرؤية والمكان الذى تدّعون فيه الرؤية فهو ان الرؤية عندكم تحصل اكراما للعباد بطريق الثواب.

---

(١) المعقول : ا ج د س ف ق ، المنقول : ن (٢) ليس برؤية: ا ج د ف ق ، ـــ : ن
(٣) واما: ا ج ن س ف ق، اما: د (٤) واما ان يرى: ا ج د س ف ق، او : ف. كله: تاخر بعد بعضه في: ج (١٣) المسافة: ج د س ف ق ن، المسلور: ا (١٤) الجواهر: ا ج س ف ق ن، الحدث: د (١٥) لم يبق: ا ج ن هامش ق، لايبقى: د س ف ق (١٧) عندكم تحصل: د س ف ق، تحصل عندكم: ا ج ن.

ويتلذذ بها العبد لامحالة والتلذذ بالنعم يكون بمقدارها فما كان اعظم خطرا كان اعظم لذة. ولا شك ان رؤية الله تعالى اعظم النعم فتكون اعظمها لذة ثم الاكرام بالرؤية عندكم لا يكون على الدوام بل يوجد ثم (١٢٨أ/ف) ينعدم / ولاشك ان الرؤية اذا انعدمت انعدمت اللذة الحاصلة بها.

(١٣٦أ/ق) ولاشك بأن العبد يتأذى بزوال اعلى اللذات / الى ادناها ويتنغص عليه ادنى النعم التى هو فيها عند زوال اعلاها.

والجنة ليست بدار يتأذى فيها ولى الله تعالى او يتنغص عليه النعم فيها. وهذا مما يوجب ان لايرى الله تعالى فى الآخرة. فهذه هى الشبه المشهورة للخصوم ونستعين بالله على حلها ودفعها على وجه لايبقى لسامع فيها شك ولاشبهة فانه لاحول ولا قوة الا به.

(١٤١أ/ج) /واما اهل الحق، نصرهم الله، فانهم احتجوا بقول الله تعالى خبرا عن (١٠١أ/أ) موسى صلوات الله عليه / : رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ الآية (١) والاستدلال بالاية من وجوه.

احدها ان موسى عليه السلام اعتقد ان الله تعالى مرئي ولو لم يكن مرئيا كان هذا منه جهلا بخالقه ونسبة الانبياء عليهم السلام الى الجهل بالله كفر.

والثانى أنه قال تعالى: لَنْ تَرَانِي. نفى رؤية موسى عليه السلام اياه. وما اخبر ان ذاته ليس بمرئى فانه ما قال: لست بمرئى بل قال لن ترانى ولو لم يكن ذاته تعالى مرئيا لاخبر انه ليس بمرئى اذ الحالة كانت حالة

---

(١) فما: فمن: ن فقط. (٥) بان: س ف ق، ان: جـ ن. يتنغص: ا ج د س ن ق، ينتقص: ن (٧) يتنغص:ا ج د س ق ن، ينتقص: ف (٨) فهذه:د س ف ق، ـــ: ن الشبهة ج ن فقط (٩) دفعها: ج د س ف ق، رفعها: ن (١١) نصرهم الله: ف س (١٢) صلوات الله عليه: ا ج د س ف ق، على محمد وعليه وعلى جميع الانبياء والمرسلين: ن (١٢) ١ـــ الاعراف ١٤٣ (١٥) هذا: ج د س ف ق، ـــ: ن (١٥) عليهم السلام: ا ج د س ف ق، ـــ: ف (١٨) لاخبر: ا ج د ف، اخبر: س ق، اخبره: ن.

الحاجة الى البيان لانه على زعم هؤلاء الملحدين جهل الله تعالى والحكمة تقتضي البيان عند الحاجة الى البيان.

والثالث انه تعالى قال: وَلٰكِنِ انْظُرْ اِلَى الْجَبَلِ / فَاِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ (١٧٧أ/س)
تَرَانِي (١)
فالله تعالى علق الرؤية باستقرار الجبل واستقرار الجبل من الجائزات.

والاصل ان تعليق الفعل بما هو جائز الوجود يدل على جوازه وتعليقه بما هو ممتنع الوجود يدل على امتناعه وعدم تكونه وتعليقه بما هو متحقق الوجود تحقيق له وهاهنا علق بما هو جائز الوجود وهو استقرار الجبل / ودليل جواز وجوده قوله تعالى: فَلَمَّا تَجَلّٰى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا. (٩٧أ/ن)
اخبر انه تعالى جعله دكا لا انه اندك بنفسه. وما اوجده الله تعالى كان جائزا ان لايوجد لو لم يوجده الله تعالى. اذ الله تعالى مختار فيما يفعل. فاذا جعل الجبل دكاً باختياره كان جائزاً ان لايفعل دل ذلك على جواز وجوده فكان تعليق الرؤية به دليل كونها جائزة.

والرابع انه لما سأل الرؤية ما أيأسه الله تعالى عن ذلك ولا عاتبه عليه ولو كان ذلك جهلا منه بالله تعالى او خارجا عن الحكمة لعاتبه كما عاتب نوحا عليه السلام بقوله: اِنِّي اَعِظُكَ اَنْ تَكُونَ مِنَ الْجَاهِلِينَ (٢) حيث سأل انجاء ابنه من الغرق وكما عاتب ادم عليه السلام على أكل

---

(١ــ٢) لانه على زعم ... الى البيان: ا ج د س ق ن، فى هامش ف. زعم: ج د س ق ن، رغم: ا (٤) (١) الاعراف/١٤٣ (٨) ههنا: ج د س ف ق ن، هنا: ا (٩) دليل: ف ج ق د، دل: ن (٩) الاعراف ١٤٣ (١٠) انه: ف د ج ا ق، الله: ن، لا انه: ج د ف س ن ق، لانه: ا (١١) لو لم: ا ج د ف، لم لم: ن. يوجده: د س ف ق، يوجد : ا ج ن. (١٢) لايفعل: د س ف ق ، يفعل: ن. دل: تكرر: في ج س (١٣) جائزة: جائز: س (١٤) أيأسه:جـ س ف ق،آيسه:ن (١٥)جهلا منه:ا ف ج ن، منه جهلا: د ق (١٦) بقوله: ج س ف ق ن، لقوله: د ٢ــ هود ٤٦. سأل: ج ف س ق، سأله: ن، ـــ: د .

الشجرة بقوله تعالى: أَلَمْ أَنْهَكُمَا عَنْ تِلْكُمَا الشَّجَرَةِ (١) الآية بل هذا (١٤٨ب/د) اولى / بالعتاب لان هذا لو كان جهلا منه بربه لبلغ مرتبة الكفر. وذلك لم يبلغ هذه المرتبة وحيث لم يعاتبه و لم يُؤيِسْه بل اطمعه ورجّاه حيث علقه بما هو جائز الوجود، دل ان الرؤية جائزة.

(١٣٦ب/ق) / والخامس انه تعالى قال: فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُ لِلْجَبَلِ. والتجلي هو الظهور (١٤١ب/ج) اى فلما ظهر ربه للجبل كذا روى اليشخ ابو منصور / رحمه الله تعالى عن اهل التأويل قال الشيخ ابو منصور لكن لايفهم من ظهوره ما يفهم من ظهور غيره.

(١٧٧ب/س) /وكذا نقول ان شيئا من صفاته تعالى لايفهم منه ما يفهم من صفات (١٢٨ب/ف) غيره فلا يفهم من هذا / انه كان بين الجبل وبين الله حجاب فارتفع الحجاب وظهر للجبل لان هذا مما لايليق بصفات الله تعالى فكان معنى التجلي ما حكى ابوبكر محمد بن الحسن بن فورك عن الاشعري أنه قال ان التجلي ان الله تعالى خلق في الجبل حياة ورؤية حتى رأى ربه. ذكره ابن فورك في تفسيره في تأويل قوله تعالى: وَإِنَّ مِنْهَا لَمَا يَهْبِطُ مِنْ خَشْيَةِ اللَّهِ (٣) ولا وجه لحمل الاية الا على هذا الوجه وهو نص في اثبات كونه مرئيا. والله الموفق.

وافترقت المعتزلة في السؤال على هذه الآية وتأويلها. فزعم بعضهم ان موسى صلوات الله عليه سأل ربه اية يعلمه بها على طريق الضرورة

---

(١) ا‍ـــ الاعراف ٢٢ (٢) مرتبة: ف ا د ج س ق، رتبة: ن (٣) المرتبة: ف ن، الرتبة: د ج ا س ق. اطمعه: ج د ف ن س ق، اطعمه: ا (٥) والتجلي ... للجبل: ا ج س ف ق ن، ـــ: د (٨) صفاته: ا س ف د ج صفات الله: ن (٠) ما يفهم: ف ق د ج ا، ما يعمهم: ن، يفهم: س (٩) انه: ف س ج ق د، ان: ن. الجبل وبين الله: ف ن ج ا س ق، الله وبين الجبل: ن (١٠) لايليق: ف د ن ا س ق، يليق: ج (١٤) ٣ـــ البقرة ٧٤ (١٦) المعتزلة: ف ج د ا س ق، المعتزلة لعنهم الله: ن.

فكان معنى قوله: أَرِنِى أَنْظُرْ إِلَيْكَ اى ارنى آية اعلمك بها كما اعلم ما انظر اليه فيحصل لى العلم بطريق الضرورة. فلا يبقى للشبه والشكوك مجال. واليه ذهب ابو بكر بن الاصم وابو القاسم الكعبى من جملتهم. وهذا التأويل فاسد من وجوه.

احدها انه قال ارنى انظر اليك ولم يقل اليها. ولو كان سأل / الاية لقال (١٠١ب/أ) انظر اليها لان عند وجود الاية يكون النظر اليها ثم يحصل بها العلم بالله تعالى بالقلب فيكون ناظرا الى الاية عالما بالله تعالى لاناظرا الى الله تعالى.

والثاني انه تعالى قال لن تراني ولم يقل لن ترى آيتي.

والثالث ان معنى قوله انظر اليك لو كان ارنى اية لكان قوله تعالى لن تراني اى لن ترى آيتى فحينئذ يتمكن فى كلام الله تعالى خُلف لانه اراه اعظم الايات حيث جعل الجبل دكا.

والرابع ان موسى عليه السلام كان وقف على ايات الله تعالى من قلب العصا حية وتفجير الماء من الحَجر وفلْق البحر واليد البيضاء وغير ذلك / مما خصه الله تعالى به من الايات الحسية بحيث استغنى عن طلب اية (١٧٨أ/س) اخرى بل استغنى عن ذلك كله اغبى قومه وابلد خليقة الله تعالى فهما لكثرتها وترادفها في نفسها وطلب الايات بعد ظهورما به الغنية للعاقل كان من تعنت الكفرة فلا يجوز مثله من موسى عليه السلام مع اصطفاء الله تعالى اياه برسالته وكلامه وتفضيله على عالمي زمانه. والله الموفق.

والخامس وهو الذى يبين / حيرة المعتزلة وعنادهم وبلادة افهامهم ان (١٤٩أ/د) الله تعالى قال / فان استقر مكانه فسوف تراني فيصير على تقدير كلام (١٤٢أ/ج) هؤلاء الجهلة بالحقائق / فان استقر مكانه فسوف ترى آيتى. (١٣٧أ/ق)

(٢) للشبه: ف ن ا، للشبهة: د ج ق س (٣) ابن الاصم: ف، الاصم،: ن د ا ج س ق (٧) تعالى: ف ا د ج، ـــ: ن س ق (١٢) ان: ف ن اج س ق، ـــ: د (١٤) به: ف ق ن ج ا ، ـــ: د س . الحسية: د س ف ق ، الحسنة: ن (١٦) طلب: ف ن ج ا، ـــ: د. ذلك: ج ا ن ق، ذلك كله: د س ق (١٧) فلا: ف د ج ا ق س، ولا: ن.

(٩٧ب/ن) ولا يخفى على من له ادنى لب ان الاية ترى عند اندكاك الجبل / لا عند استقراره بل عند استقراره تنعدم رؤية الآية.

يحققه انه عليه السلام كان عرفه وسمع كلامه وجعل يناجيه وليس من دأب العاقل ان يقول لمن سبقت له به المعرفة وفاوضه في الكلام وناجاه ان يقول له عرِّفْني نفسك واقِم لى دلالة وجودك وثبوتك. ولو قال ذلك لنسب الى الجنون والحمق. والله الموفق.

وزعم بعضهم ان موسى صلوات الله عليه كان عالما ان الله تعالى لايرى ولكن قومه كانوا يطلبون منه ان يريَهم ربهم على ما اخبر الله تعالى عنهم بقوله: (١٢٩أ/ف) وَإِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَى لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى نَرَى اللَّهَ جَهْرَةً (١) الآية/. فطلب من الله الرؤية ليبين الله تعالى انه ليس بمرئى ليكون ذلك اشد تمكنا في قلوبهم. الى هذا الاعتراض ذهب الجبائى ومن ساعده وهذا ايضا فاسد.

فان الله تعالى اخبر انه قال ارني انظر اليك. ثم قال له لن تراني. ولو كان الامر على مازعموا لكان من حق الكلام ان يقول ارِهم ينظروا اليك ثم يقول لهم لن يروْني فاذا هذا عُدول عن اخبار الله تعالى وصرْف له الى غير ما اخبر.

(١٧٨ب/س) ولو جاز ذا / لجاز ان يقال ان الله تعالى وان اخبر عن نوح صلوات الله عليه انه ركب السفينة كان المراد منه ادريس عليه السلام

(٢) تنعدم: ف ن ج ق س، منعدم: د (٣) عليه السلام: د س ف ق، صلى الله عليه وسلم: ن (٤) به: ف ق ن ج ا، آية: د س. المعرفة: ج د ف ا، معرفة: ن (٥) وجودك وثبوتك: ف د ج ا س ق، ثبوتك ووجودك: ن (٦) والله الموفق: ف ج ن، وبالله العصمة: س د ق ـــ : (٩) قومه كانوا: د ج ا س ق، كان قومه: ن (١٠) ١ــ البقرة ٥٥ ( ، ) لن: ف ج س ق د ن، ـــ: ا (١٤) ان يقول: د ج س ف ، ـــ: ق ن، ارهم: د ف ا ن، انهم: ج س ق (١٥) لن: ف د ج س ن ق، ـــ: ا

وان الباني للكعبة هو اسحاق مع ابنه يعقوب وان كان الله تعالى قال: وَإِذْ يَرْفَعُ إِبْرَاهِيمُ الْقَوَاعِدَ مِنَ الْبَيْتِ وَإِسْمَاعِيلَ (١) الآية.

ولو قيل ذا لم يخْف كفر هذا القائل، وتكذيبه الله تعالى في اخباره. فكذا هذا.

والثاني ان الرؤية لو لم تكن جائزة على الله تعالى وكان كفرا لكان موسى عليه السلام لايؤخر الرد عليهم بل كان يرد عليهم وقت قرع كلامهم سماعه ولم يتركهم واعتقادَ ما لايجوز اعتقاده لما فيه من التقرير على الكفر. والانبياء عليهم السلام بعثوا لتغييره لا لتقريره.

الا ترى انهم لما قالوا له: اِجْعَلْ لَنَا إِلَهاً كَمَا لَهُمْ آلِهَةٌ (٢) كيف لم يمهلهم بل رد عليهم من ساعته بقوله: إِنَّكُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُونَ (٣). الآية

ولا يقال انه كان يرد عليهم وكانوا لايقبلون قوله فسأل من الله ذلك ليكون الله تعالى هو الذى يرد عليهم / ليكون ذلك انجع في قلوبهم فيقبلوا (١٠٢/أ) ذلك منه. لان ذلك السؤال / كان من الكفرة على ما قال تعالى خبرا (١٤٢ب/ج) عنهم لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى نَرَى اللَّهَ جَهْرَةً (٤).

علقوا ايمانهم بوجود الرؤية. وهؤلاء / ما كانوا وقت سؤال موسى عليه (١٤٩ب/د) السلام الرؤية حاضرين بل كان ذلك بحضرة السبعين المختارين من بنى اسرائيل ولايظن بمن كان مختار الرسول والمؤمنين انه يسأل رسوله ما يكفر به ويبين له الرسول فساد / ما يعتقده وكونه كفرا بالله تعالى ثم (١٣٧ب/ق) لايقبل ذلك منه حتى يحتاج الرسول الى السؤال من الله تعالى ليعلمه

(٢) ١ــ البقرة ١٣٧ (٣) ذا: ف ج د ا س ق، هذا: ن. لم يخف: ج س ف ن ق، لم يجب: ا (٤) لو: ا ج د س ف ق، لما: ن (٧) بعثوا: ف ن ج ا، ــ: د (٨) ٢ــ الاعراف ١٣٨ (٩) ٣ــ الاعراف ١٣٨ (١٢) ذلك: ف ن س ا ق ج ، ــ: د (١٢) فيقبلوا: ف ج د س ق، فيقبلون: ن (١٣) ٤ــ البقرة ٥٥ (١٧) ما: ف د ج ا س ق بما: ن

ذلك ويخبره ليصدق بعد ذلك رسوله.

واذا لم يكن السؤال من السبعين بل كان من غيرهم لم يكن لسؤال بحضرتهم معنى لو لاجواز الرؤية على الله تعالى الا ان يقال انما سأل
(١٧٩أ/س) بحضرة هؤلاء المختارين ليرد الله تعالى السؤال ويبين انه/ليس بمرئى ليطلع السبعون المختارون على ذلك فيخبروا السائلين من موسى ذلك. وهذا ايضا فاسد.

لان أولئك لما كانوا لم يقبلوا قول موسى عليه السلام مع ما أيد به من البراهين الباهرة والايات الظاهرة التى لايبقى معها لمخالف عذر ولا لمعرض عنها ارتياب لوضوحها وبلوغها الغاية القصوى في الظهور فضلا عمن له ادنى انصاف يحمله على التأمل فيها.

فبالحرى ان لايقبلوا قول هؤلاء السبعين وقد تجرد عن المؤيد وانعدم في حقهم دلالة العصمة عن الكذب فلم يكن في سؤال ما هو كفر بين
(٩٨أ/ن) يدى هؤلاء معنى الا التجاسر على الله تعالى وسؤال / ما لايجوز عليه ومن استجاز من نفسه ان ينسب نبيا من الانبياء عليهم السلام الى مثل هذا فلاشك في كفره. والله الموفق.

ولنا ايضا في المسألة قول الله تعالى: وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ(١) فالله تعالى اثبت الرؤية للوجوه التى فيها العيون الناظرة. الا ترى انه وصفها بالنضارة.

(٤) يبين: د س ف ن، بين: ق (٧) معها: ف ن ج ا ق، ـــ: د س (٠) لمخالف: د ج ا س ف ق، للمخالف: ن. لمعرض: د ف س ن ا ق، لمعترض: ج (١٠) فبالحرى: ج د ف (هامش) ق ن س، فالاحرى: ف فى الصلب فباحرى: ا. (١٠) تجرد: د ف ن س ق، تجردوا ج (١٤) هذا: ا س ف ق ن ج، ذلك: د: فلا: ا ج د س ق، ولا: ف ن (٠) الله الموفق: ف ج ن، بالله العصمة: د س ق، ـــ: ا (١٥) ايضا: ا د ف ق ج س، ـــ: ن. قول الله: ا ج د س ق ن، قوله: ف (١٥) ١ـــ القيامة ٢٢ـــ٢٣ (١٧) الناظرة: ج س ق، الباصرة: د ن، الناضرة: ا ف. النضارة: د ف ن س ق، بالنظارة: ج

التى توصف بالنضارة وقرن النظر بكلمة الى وعداه بها الى المنظور اليه وما هذا سبيله لايفهم منه الا نظر العين الا عند اقتران قرينة توجب الصرف اليه يعلم بها انه اراد به الانتظار او الاعتبار كما في قول القائل:

وجوه يوم بدر ناظرات ـــ الى الرحمن ياتي بالخلاص.

فانه لما اقترن بقوله ناظرات قوله ياتى بالخلاص علم انه اراد به الانتظار. وفيما نحن / فيه مثل هذه القرينة منعدمة فلن يحمل الا على النظر على (١٤٣أ/ج) ان بعض الرواة روي البيت وجوه يوم بكر، ناظرات. وقال ان مراد الشاعر من هذا يوم اليمامة سمي يوم بكر لان القتال كان فيه مع بنى حنيفة بن لُخَيْم رهط مسيلمة الكذاب / وبنو حنيفة بطن من بكر بن (١٢٩ب/ف) وائل فسمي ذلك اليوم يوم بكر / لهذا. (١٧٩ب/س)

وعنى بالرحمن مسيلمة الكذاب. فانهم كانوا يسمونه رحمان اليمامة.

وبهذا ابطلنا تأويل من قال معناه ثواب ربها منتظرة لما مر ان النظر المضاف الى الوجه المعدى الى المنظور اليه بحرف «الى» أن يكون المراد / منه نظراً لا انتظاراً. (١٥٠أ/د)

فاما اذا اريد به الانتظار فانه لايعلق بالوجه ولا يعدى بإلى / قال الله (١٣٨أ/ق) تعالى خبرا عن تلك المرأة: فَنَاظِرَةٌ بِمَ يَرْجِعُ الْمُرْسَلُونَ (١). لم يقيد بالوجه ولا عُدي بكلمة الي لما اريد به الانتظار وقال الشاعر:

فان يك صدر هذا اليوم ولي ـــ فان غدا لناظره قريب

(١) النضارة: د س ف ق ن، بالنظارة: ج ا. وقرن: ف ا ق س د ن، فقرن: ج (٣) او: ف س د ن ق، و: ج ا. في قول: ا د ف س ن ق، قال: ج. شعر: ا، ـــ: ف ق ن ج د س (٦) منعدمة: د س ف ق، منعدم: ن ج ا (٩) وبنو: ف د س ج ا، لعنه الله وبنو: ن (١١) فانهم: ف س ق د ج ا، لعنه الله فانهم: ن (١٢) ربها منتظرة: س ق ف ج ن ا، ربنا منتظر: د (١٣) ان يكون... نظراً لانتظار: ج د ن، لن يكون... نظراً لانتظار: ا ف ق، لن يكون... نظراً لا انتظاراً: س صح هامش، يكون: يكن: ا. (١٥) يعلق: ف ا ن ج س ق، يتعلق د (١٦) ١ـــ النمل ٣٥

اي لمنتظره فاما قول جميل بن معمر: شعر:

اني اليك لما وعدت لناظر ـــ نظر الذليل الى العزيز القاهر.

(١٠٢ب/أ) فان المراد منه النظر الذي هو رؤية العين / لانه عداه بكلمة الى فمعناه اني انظر اليك بالذل والانكسار لان النظر الى المأمول على هذا الوجه يبعثه على المسارعة الى قضاء الحاجة وانجاز الوعد وفي قول القائل شعر:

ويوم بذي قار رأيت وجوههم ـــ الى الموت من وقع السيوف نواظر

اراد ايضا نظر الرؤية لما عداه بكلمة الى. ثم ان بعض الناس قالوا المراد منه حقيقة الموت وهو عندنا مرئى اذ كل موجود جائز الرؤية على ما نبين ان شاء الله تعالى.

وبعضهم قالوا اراد بالموت اسباب الموت كالضرب والطعن وهي مرئية في العادة والشيء قد يسمى باسم مايؤول اليه.

وبعضهم قالوا اراد بالموت الأبطال الذين يوجد الموت بسبب ضربهم وطعنهم واقدامهم في الهيجاء كما قال جرير.

انا الموت الذي خُبِّرت عني ـــ فليس لهارب مني نجاء.

وقال آخر: شعر:

(١٤٣ب/ج) / يا ايها الراكب المزجي مطيته ـــ سائل بنى اسد ما هذه الصوت

وقل لهم بادروا بالعذر والتمسوا ـــ قولا يقربكم انى انا الموت

والذي يدل على ان حمل الاية على الانتظار فاسد، وجهان من المعقول.

---

(١) شعر: ف د، ـــ: ن ج ا س ق (٥) شعر: د ا، ـــ: ف ن ج س ق (٧) ايضا: ف ا ن ج س ق، به: د (٨) منه: ج س ق ا ف د، ـــ: ن (١٠) قالوا: ف ق د ج س، قال: ن (٠) مرئية: ا ف س ق، مرتبة: ن، قريبة: ج (١١) يسمى: ج س ق ن، سمى: ف (١٢) قالوا: ج د س ف ق، قال: ن (١٤) فليس: ق ن س ج ا د، وليس: ف (١٥) وقال: ف ج ن اس ق، قال: د. اخر: د ف ن س ق، اخر في رواية يبريكم: ج، اخر شعر: ا (١٧) يقربكم: ج د ف ن س ق ، يبريكم: ا. وفي رواية يبرئكم: ف، ـــ ن ج ا د س ق.

احدهما راجع الى/نفس المنتظَر والاخر الى حال المنتظِر. اما الراجع الى نفس (١٨٠أ/س) المنتظر فهو ان الثواب يومئذ يكون موجودا لان الجنة دار وقوع الثواب لادار الانتظار/اذ الانتظار لذلك موجود في الدنيا والمعدوم هو الذي ينتظر (٩٨ب/ن) لاالموجود وما يقال في مبتذل الكلام انتظر زيدا معناه انتظر حضوره وقدومه. الاترى انه لو فسر فقال انتظر حضوره كان مستقيما ولو قال: انتظر وجوده كان فاسدا فدل ان هذا التأويل باطل.

واما الراجع الى حال المنتظِر فهو ان ولى الله تعالى فى الجنة مصون عما يوجب اعتراء وحشة في صدره او ضيق وقلق في قلبه. وفي الانتظار ذلك وتنغيص للنعمة. وقد قيل في المثل السائر الانتظار موت احمر. وهذا مما لايليق بحال اهل الجنة.

الا ترى كيف وصفهم / بنضارة الوجوه بقوله تعالى: وُجُوهٌ / يَوْمَئِذٍ (١٣٨ب/ق) نَاضِرَةٌ إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ (١). (١٥٠ب/د)

وذلك وصف من نال الثواب. لاوصف من هو بعد يقاسى ألم الانتظار وكربه. يحققه ان النظر مضاف الى الله تعالى لا الى غيره. فلا يجوز صرفه الى غيره. ولو جاز ذا لجاز صرف قوله: اُعْبُدُوا رَبَّكُمْ (٢) الى غير الله تعالى. وحقيقة هذا ان اضمار المضاف واقامة المضاف اليه مقام المضاف انما يجوز عند تعين المضاف في نفسه بدليل من الدلائل فتحصل فائدة الكلام وهي الافهام كما فى قوله تعالى: وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ الَّتِى كُنَّا فِيهَا (٣) اي اهل القرية

---

(٢) فهو: ف ا س ق، وهو: د، هو: ج (٣) لذلك: ج د ف ن س ق، بذلك: ا (٤) لا: ج د ف ن س ق، الى: ا (٥) فسر: ف د ج ا س ق، فر: ن. فقال: ف ن اس ج، وقال: د ق (٧) فهو ان: ج اس ق، فان: د ف ن (٩) تنغيص: ف س ق د ن ا، تبغيص: ج (١١) وجوه: ف س ق د ن ا، ـــ: ج (١٢) ١ــ القيامة ٢٢ــ٢٣ (١٥) ٢ــ الحج ٧٧. ذا: د س ف ق ن، ـــ: ج (١٧) بدليل: ف ا ق س د ج، بدلائل: ن، هي: س ق د ف، ـــ: ن (١٨) ٣ يوسف ٨٣. كنا فيها: ن، ـــ: د ج ا ف.

لأن السؤال للجواب ولاجواب يُنتظر من الابنية والحيطان وشيء من
السؤال للجواب ولاجواب يُنتظر من الابنية والحيطان وشيء من
الجمادات، فعلم ان المراد منه من ينتظر منه الجواب وقد اختص بذلك الاهل. فاما عند انعدام دليل تعين بعض ما يضاف اليه فلا يجوز الاضمار لانعدام الفائدة.

الا ترى ان قائلا لو قال رأيت زيدا واراد به عمامته اوقميصه او دابته او غلامه او داره كان مخطئا في ذلك لاستواء هذه الاشياء وما سواها (١٨٠ب/س) ايضا في صحة الاضافة الي زيد وانعدام / دليل التعين فكان المتكلم به (١٢٠أ/ف) المريد / بعض هذه الاشياء من غير دليل التعيين متكلما بما لافائدة فيه فعدّ سفيها جاهلا.

ثم ما تصح اضافته الى الله تعالى اشياء كثيرة من نحو الجنة والعرش (١٤٤أ/ج) والملائكة والانبياء والرسل عليهم السلام / واصحاب الرسل والاولياء وعباد الله الصالحين والدور والقصور والحور العين والغلمان والبسط والحلل والاواني وغير ذلك مما لايحيط به العدّ والاحصاء وان بولغ في الاستقصاء فتعيين البعض بلا دليل يوجب التعيين غير سائغ في اللغة وخروج في الخطاب عن عادات الحكماء. فحمل كلام الله تعالى على هذا فاسد. لايجوز المصير اليه. والله الموفق.

وفي التعلق بالاية والاعتراض عليه كلام كثير وفيما ذكرت كفاية.

ولنا ايضا قوله تعالى: لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَى وَزِيَادَةٌ (١) وجاء في غير خبر ان الزيادة هي النظر الى الله تعالى وقد يحتمل غير ذلك مما جاء فيه التفسير لكنه لولا ان القول بالرؤية كان امرا ظاهرا وإلا لكان لم يحتمل صرف

(٤) تعين: ف د س ق، تعيين: ن (٥) اليه: س ق د ف، ـــ: ن (٧) او غلامه: ج س ق ن، ـــ: ف (١٠) فعد: ا ج ف ن، يعد: د س ق (١٢) الرسل: ف ن ج، الرسل رضوان الله عليهم اجمعين: د ، الرسل رضوان الله عليهم: س ق (١٥) فتعين: ا د ن فتعيين: س جـ ف (٠) سائغ: سابغ: ج فقط (١٧) والله الموفق: ف ا ن ج، ـــ: د س ق، (١٨) التعلق: ج س ق د ف ن، التعليق: ا (١٩) ١ـــ يونس ٢٦ (٢٠) لكنه: ف د ن ا س ق، لكن: ج

ظاهر لم يجيء فيها اليها وهذا في الحاصل استدلال باجماع الصحابة رضوان الله تعالى عليهم اجمين وشيوع القول بالرؤية فيهم.

وذكر الشيخ ابو عبد الله محمد بن علي الترمذي الحكيم رحمه الله، فى تصنيف له سماه مسألة في سلوك اهل العدل بين المشبهة والمعطلة: فقال اتفقت على حديث الرؤية عدة من اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم / ورضى عنهم كلهم ائمة منهم: ابن عمر وابن (١٣٩أ/ق) / مسعود وابن عباس وصهيب وانس بن مالك وابو موسى الاشعري (١٥١أ/د) وابو هريرة وابو سعيد الخدرى وعمار بن ياسر وجابر بن عبد الله ومعاذ بن جبل وثوبان وعمار بن روبية الثقفى وحذيفة عن ابي بكر الصديق وزيد بن ثابت وجرير بن عبد الله وأبو امامة وبريدة الاسلمي وابو برزة وعبد الله / بن الحارث بن جَزْء الزبيدي احد وعشرون رجلا (١٩٩أ/ن) / من اصحاب رسول الله صلى اله عليه وسلم ورضى عنهم كلهم رووا (١٨١أ/س) عن رسول الله صلى الله عليه وسلم في اثبات الروية فمن رد هذا فقد قصد تكذيب هؤلاء.

وفي الاحاديث والدلائل السمعية في هذا الباب كثيرة وقد ثبتت بهذه الدلائل رؤية الله تعالى ولاثبوت لما لاجواز له. فثبت في ضمن الثبوت جواز الرؤية.

ثم نشتغل بعد هذا بيان جواز رؤية الله تعالى في العقول. وان كان الترتيب يقتضى اثبات الجواز اولا بالدلائل العقلية ثم الثبوت بالدلائل السمعية. الا انا قدمنا الدلائل السمعية لما مر ان فيها الثبوت والجواز جميعا معا

(١) الصحابة: ف ج ا ن، الصحابة رضوان الله عليهم اجمعين: د ق س (٣) وذكر: ج ف ا س ن ق، ذكر: د (٨) عبد الله: ف ن ا ج س ق، عبد الله البجلي: د (١١) جزّ: د ج ا، نحز: ق، جزء: ن س ف (١٢) ورضى عنهم: ف ق د س ج ا، ـــ: ن (١٤) عن رسول الله صلى الله عليه وسلم: قبل في اثبات الرؤية: في د ا ج ف س ق، متأخر في: ن (١٥) كثيرة: ج د ا، كثرة: ف ن س ق (١٩) اولا: ج س د ق ف ن، او: ا. (٢٠) قدمنا: قد اقمنا: ن.

فمن اكتفى بها كان ذلك كافيا له فلا يحتاج الى الخوض في الدلائل العقلية. ثم بعد فراغنا من اثبات ما رمنا اثباته بالدلائل السمعية نشتغل بالدلائل العقلية.

(١٤٤ب/ج) فنقول وبالله التوفيق: / كان اوائلنا واوائل المعتزلة سبق منهم الاجماع
ان الاعراض مستحيلة الرؤية. واختلفوا بعد هذا الاجماع ان العلة المطلقة للرؤية في الشاهد ما هي فزعمت اوائلهم انها الجسمية. فكل ما هو جسم كان مرئيا. وكل ما لم يكن جسما فهو مستحيل الرؤية. وقالوا ان الباري جل وعلا ليس بجسم فتستحيل رؤيته.

وزعموا ان كل من قال ان الله مرئيٌّ فقد زعم انه جسم. اذ لافرق بين
(١٧٠أ/ب) قول القائل هذا / جسم وبين قولهم هذا مرئيٌّ كما لافرق بين قولهم هو
عشرة وبين قولهم هو جذر مائة.

وبعض اصحابنا رحمهم الله قالوا ان العلة المطلقة للرؤية هي كونه قائما بالذات. فما كان قائما بالذات تجوز رؤيته وما لايكون قائما بالذات فتستحيل رؤيته. والله تعالى قائم بالذات فكان جائز الرؤية. فمن زعم ان الله تعالى تستحيل رؤيته فقد الحقه بما لاقيام له بذاته. ثم ان اوائلنا واوائلهم احتجوا لكون الاعراض مستحيلة للرؤية ان الخلاف بين العقلاء
(١٨١ب/س) قديما وحديثا/موجود في ثبوت الاعراض وانتفائها. واشتغل المثبتون باقامة
الدلائل على ذلك ولو كانت هي مرئية محسوسة لما جرى الخلاف فيها
(١٥١ب/د) بين ارباب الحواس السليمة. ولما جرت المحاجة بالدلائل العقلية /

---

(١) الخوض: ب، ج د س ق، الحوص: ف ن (٢) الدلائل: الدليل: ق (٦) هي: ا ج د س ف ق، هو: ن. فزعمت: د ف ا ن، وزعمت: ج (١٢) بعض: د س ق، ـــ: ف ن ج ا (١٣) تجوز: ف ج ن ا، فكان يجوز: د. كان: د ف ن ا س ق، يكون: ج (١٤) فتستحيل: ف، تستحيل: ا ج د س ق، مستحيل: ن (١٥) ان الله: ف ن، انه: د ا س ق (١٦) لكون: ج س ق د ف ن، بكون: ا للرؤية: الرؤية: ن. (١٩) بين: ف د س ق ج ا، عن: ن

ولما اشتغل العقلاء بالمحاكة الى/دلائل العقول، بل فزعوا الى الحواس ونسبوا (١٢٩ب/ق) المنكرين الى العناد وجحْد الضرورات والمكابرة للحواس، والحقوهم بالمتجاهلة من السوفسطائية. وحيث لم ينسبوهم الى ذلك وناظروهم واثبتوا ذلك بالدلائل العقلية / علم انها ليست بمرئية وان طريق ثبوت (١٣٠ب/ف) العلم بها العقل لا الحس.

ثم ان النظام من جملة المعتزلة لم يثبت عرضا الا الحركة فاما ماوراء الحركة من الموجودات كالالوان والطعوم والروائح فقد جعلها كلها أجساماً. وجعل الالوان مرئية لكونها اجساما عنده. وان لم تكن قائمة بالذات. ثم ناقض ولم يجوز رؤية الاصوات وان كانت اجساما.

فاما المتقدمون من اصحابنا رحمهم الله فقد اختلفوا فى جواز درك الاعراض بالحواس الأُخر نحو الاصوات انها هل تدرك بحاسة السمع. فطرّد عبد الله بن سعيد القطان الكلام في كل ذلك. وقال لايجوز ادراك عرض ما بحاسة من الحواس. اذ لوأُدرك لما جرى الخلاف في ثبوتها بين ارباب الحواس السليمة.

وزعم ان المسموع / هو الذات الذى قام به الكلام والصوت لا الكلام (١٤٥أ/ج) والصوت فاما من سواه من اصحابنا الذين لايجوزون رؤية الاعراض فانهم يجوزون استدراكها بسائر الحواس الموضوعة لدرك كل نوع منها فلم يطرد اعتلالهم في اخراج الاعراض من ان تكون مرئية بجريان الخلاف في ثبوتها بين العقلاء. فاذاً التعويل على القائم / بالذات غير ممكن الا على (٩٩ب/ن)

(٢) الضرورات: ف س د ج ا، الضروريات: ن ق (٦) واماما: د ف ن، فاماما: ج ا س، فاما: ق (٨) لكونها: ج د س ف ق، منها لكونها: ن (٩) وان: ج ا ف د س ق، فان: ن. وان: د س ف ق ن، فان: ا ج (١١) الاصوات: ق ج د ا س ف، الصوت: ن (١٢) ادراك: ف. د س ن ق كان ادراكا: ج (١٥) وزعم: ف ن ج، فزعم: ق د س (١٦) رؤية: ج س ف ق، د ا، ـــ: ن (١٨) مرئية: ف د ج ا، مرتبة: ن. بجريان: د ف ا س ن، لجريان: ج ق

طريق التعلق بالاجماع مع الخصوم في استحالة رؤية الاعراض.

(١٨٢أ/س) فيقال لهم اتفقنا / ان ما هو مستحيل الرؤية في الشاهد هو العرض. وان كل جسم جائز الرؤية. وكل جسم كما هو جسم فهو قائم بالذات. فبنا ان نتأمل انه يرى لانه جسم فلايعدّى الى الغائب لانه ليس بجسم او لانه قائم بالذات فيعدى الى الغائب لانه قائم بالذات.

فينبغي ان نتكلم على هذا الوجه ولانشتغل بدليل استحالة رؤية الاعراض الا اذا كان المثبت للرؤية يرى فى الاعراض رأى عبد الله بن سعيد القطان. فحينئذ يمكنه ان يتعلق بذلك الدليل. فاما من لم يكن يتابعه في ذلك ويجوز استدراك شيء من الاعراض بشيء من الحواس فلا يمكنه التعويل على ذلك الدليل. فينبغى ان يعتمد على اجماع الخصوم على ذلك.

ثم نتكلم ان الاجسام ترى لقيامها بالذوات دون التركب والجسمية.

ثم ان النظام منهم يبنى الكلام على اصله ان الالوان مرئية وهى اجسام (١٥٢أ/د) وليست بقائمة بالذوات. فاذاً انفكت الرؤية / عن القيام بالذات وما انفكت عن الجسمية.

(١٠٤أ/أ) ووجه ابطال كلامه انه بناه / على اصلين كل واحد / منهما غير صحيح.
(١٤٠أ/ق)
احدهما ادعاؤه ان الالوان اجسام. وهذا ممنوع، بل هى اعراض لوجود حد العرض فيها. فان الحركة التى هى عرض بالاجماع انما كانت عرضا لاستحالة قيامها بذاتها. وافتقارها الى محل

(٣) فهو: ج د ف ن س ق، وهو: ا (٨) القطان: د س ق، ـــ: ن ج ف ا (٩) ويجوز: ف ا ن ج، فيجوز: د س ق. ذلك: د ف ا ج، ـــ: ن (١١) لقيامها: د ف ق ن، بقيامها: س (١٢) يبنى: ف د ج ا س ق، يبقى: ن (١٣) بالذوات: د ا ج، بالذات: د ن س ق. عن: ف د ج ا س ق، على: ن.

واستحالة بقائها. اذ العرض هذا هو. فيفارق الاجسام لاستحالة قيامها بذاتها وافتقارها الى محل واستحالة بقائها وتفارق صفات الله تعالى لاستحالة بقائها.

وهذا الحد بعينه موجود فى الالوان. ثم هو وان كان يدعى بقائها الا انه يثبت بالدليل الذى يثبت استحالة بقاء سائر الاعراض. وهو ان الباقي يكون باقيا ببقاء واستحالة قيام البقاء بما لايقوم بنفسه ثابتة بالبديهة فلم تكن الاعراض باقية على ما / نبين ذلك اذا انتهينا الى مسألة الاستطاعة (١٤٥ب/ج) ان شاء الله تعالى.

والالوان غير قائمة بذواتها فيستحيل قيام البقاء بها. فلم تكن باقية فكانت اعراضا لا اجساما. ومع ذلك جوز النظام رؤيتها. دل ان الرؤية / تنفك (١٨٢ب/س) عن الجسم فبطل تعليقه الرؤية بالجسم. وكذا هو يقول باستحالة رؤية الاصوات وان كانت عنده اجساما فاذن بطل تعليقه جواز الرؤية بالجسم طردا وعكسا. فاما مِن سوى النظام من قدماء المعتزلة الذين يسلمون أن الالوان والطعوم والاصوات اعراض، ويقولون انها مستحيلة الرؤية ويعلقون الرؤية بالجسم، يقولون ان الجزء الذى لايتجزأ قائم بالذات وهو مستحيل الرؤية لخروجه من أن يكون جسما فيدل هذا على تعلق الرؤية بالجسم وجودا وعدما.

واصحابنا رحمهم الله يقولون ان الجسم هو المتركب من الجواهر. وعند رؤيته يرى كل جوهر وان لم يكن كل جوهر جسما. وهذا لان الجوهر

(١—٢) بقائها ... واستحالة بقائها: ف د ق ج س، واستحالة نقلها: ن، واستحالة بقائها: ا . بذاتها: د ف، بذواتها: ج (٤) يدعى: ج د ف ا س، لايدعى: ن (٦) يقوم بنفسه: ن د ج، قيام له بذاته: ف ا هامش ق. يقوم: س، بما لايبقى: ف (فى الصلب) هامش ق ايضا (١٢) بطل: ج د س ق ف ن، —: ا (١٦) فيدل: ف د س ق ف ا، فدل: ج (١٨) رحمهم الله: د س ق، —: ن اج ف. ان الجسم: د ف ا س ن ق، كل جوهرين جسم لان الجسم: ج

لو لم يكن في نفسه مرئيا قبل انضمامه الى غيره لما صار مرئيا بالتركب وانضمامه الى غيره، لان جواز الرؤية واستحالتها مما يرجع الى الذات.

(١٣١أ/ف) والذات لاتتبدل بالتركب فلاْ يتبدل الحكم المتعلق بالذات. / وهذا لان المتبدل بالتركب هو الاحكام المتعلِقة بالمقادير والكميات فان ما ليس بطويل اذا انضم الى ما ليس بطويل يصيران جميعا طويلا. وكذا المربع والمثلث والمسدس وغير ذلك من الاشكال.

فاما الاحكام المتعلقة بالذوات فلا تبدّل لها بالتركب لانعدام تبدّل ذواتها عند التركب. اذ التركب ليس الا مجاورته غيره والشيء بمجاورته غيره

(١٥٢ب/د) لايتبدّل في نفسه بل يتبدل القدْر. فكذا الاحكام المتعلقة / بالذات

(١٤٠ب/ق) لاتتبدل لانها تابعة للذات تبقى ببقائها وتزول / بزوالها / ولما كانت

(١٠٠أ/ن) الجواهر عند التركب مرئية دل انها عند التفرد مرئية وهى قائمة بالذات وليست بجسم. فكانت الرؤية دائرة مع القيام بالذات دون الجسم فيتعدى الى كل قائم بالذات.

فمن اراد التعلق بهذه الطريقة ينبغى ان يسأل الخصم انه هل يرى رؤية الاعراض جائزة. فان رآها مستحيلة الرؤية يكلمه على هذه الطريقة. وان قال ان بعض الاعراض مرئية فينبغى ان لايتمسك بهذه الطريقة لانه

(١٤٦أ/ج) لايمكنه تمشيته الاْ / اذارأى / في استحالة ادراك الاعراض بالحواس كلها

(١٨٣أ/س) رأى عبد الله بن سعيد القطان.

---

(٥) بطويل: ف س ق ن ج ا، طول: د. (٥) المربع: د ج ا ف ق س، المبربع: ن (٧) تبدل: د ف ق ن، متبدل: س (٩) القدر: ج د ف ن س ق، القدرة: ا (١٠) للذات: ا د ف ج س، بالذات: ن (١٢) فكانت: ف س د ج ا ق، وكانت: ن. دائرة: ق ا د ن، جائزة: ج. فيتعدى: ا ف ن ج، فيعدى: د س ق (١٥—١٦أ) وان قال ...: بهذه الطريقة: د ف ق ن، ـــ: س (١٧) الاعراض بالحواس: ج س ا ق د ف. الاعراض:ن (١٨) القطان: ا، ـــ ف د ج ن س ق

فيتكلم بالمعقول الذى بيّنا فى استحالة رؤية الاعراض وادراكها بالحواس من وجود الخلاف فيها بين ارباب الحواس السليمة. فحينئذ يمكنه الكلام.

فاما غير عبد الله من قدماء اصحابنا فانما كانوا يعلقون الرؤية بالقائم بالذات لمساعدة المعتزلة اياهم في القول / باستحالة رؤية الاعراض لاغير. (١٠٤ب/أ)

وكان الشيخ ابو منصور الماتريدى رحمه الله يرى الاصوب فى هذه المسألة ان يتمسّك بالدلائل السمعيّة التى مر ذكرها. فاذا عجزت الخصوم عن الاعتراض عليها فزعمت ان الدلائل السمعية ان اوجبت الرؤية فالدلائل العقلية منعت القول بالرؤية فكانت الايات والاحاديث متشابهة يجب التوقف فيها.

فيقال لهم لم قلتم ان الدلائل العقلية منعت القول بالرؤية؟ فاذا قالوا لان المرئى هو الجسم بدليل ان في الشاهد لايرى الا الجسم والله تعالى ليس بجسم. يطالبون بالدليل.

وقيل لهم لم قلتم ان الجسم يرى لانه جسم ويعارضون انها تعلقت بالاجسام لا لكونها اجساما بل لكونها قائمة بالذات فيعلل بها على طريق المعارضة دفعا لكلام الخصوم لا لابتداء التعليل ليقع الدليل على الخصم فيهدم حينئذ ما يقيم من الدلالة على تعلق الرؤية بالجسم على ما بيّنا. ولايحتاج الى اقامة الدليل على تعلقها بالقائم بالذات. فكان هذا اضيق على الخصم واحسم لمادّة شغبه.

(١) في استجالة: ف ق ا س ن ج، باستحالة: د (٣) فانما: ج ا ق س، فانهم: ف د ن، (٧) فزعمت: د ا س ق، وزعمت: ق ن ج (٨) العقلية: ا ف ج س د ق، الفعلية: ن (١١) الشاهد: ف د ج ا س ق، المشاهدة: ن (١٣) قلتم: ا ق ن ج س ق، قلت: د. ان: د ف ن، بان: ج س ق. (١٣) الجسم: د ف ن، الاجسام: س ق (١٥) المعارضة: د ف ق ن، معارضة: س (١٧) اضيق: ا س ف ج د ق، ضيق: ن،

فانه رحمه الله ذكر في كتاب المقالات فى مسألة المائية فقال ثم الاصل (١٨٣ب/س) ان ما لايرى في الشاهد عرض يقوم بغيره. / والا فكل قائم بنفسه يرى فاذا كان الله تعالى قائما بذاته يرى، لا على الاعتلال بذلك ولكن على الدفع والمقابلة. اذ لم يرجع فى الامر الى مايوجبه الدليل لكن رجع الى الوجود في الشاهد هذا لفظه رحمه الله. ومعناه ما بينا.

(١٥٣أ/د) وكذلك لو سلكت / هذه الطريقة مع المتأخرين منهم القائلين بجواز رؤية بعض الاعراض ايضا مع جواز رؤية الاجسام.

(١٧٢أ/ب) وقد بينا بالدليل / السمعي انه تعالى مرئى، فلِم توقفت في القول بها.

(١٤١أ/ق) فان زعم لمخالفة الدليل السمعي / الدليل العقلي قيل و لم قلت انه يخالف الدليل العقلي.

(١٤٦ب/ج) فاذا قال لان المرئى في الشاهد ما هو من هذه الاجناس / المخصوصة وهي الاجسام والالوان والاكوان. والله تعالى خارج من هذه الاجناس.

يقال لهم. لم قلتم ان تعلقها بهذه الاجناس تعلق الاحكام بالعلل دون كون هذه الاجناس من اوصاف الوجود؟ ويطالبون بالدليل.

فما اقاموا من الدليل يهدم عليهم على ما أبين بعد هذا فيسهل حينئذ الكلام. وتقِلّ مؤونة المجادلة وتخِفّ. والله الموفق.

وينبغى ان لايدعى ان العلة المطلقة للرؤية القيام بالذات ايضا.

---

(١) كتاب: ف ج، ـــ: ان د (٤) الدفع: ف ا د س ق ج، الرفع: ن (٥) الوجود: وجود: س (٠) بيّناه: ن (٦) كذلك: د س ق، كذا: ف ن (٨) فلم: ن د ج س ق، ولم: ف. (٨، قد: ا ب ج ق، قيل: د س.ف. بينا: ف ج ا ن، ثبتنا: ب د س ق. في ا: د ف ا ن ص ق، با: ج (٩) قيل: ف د ا س ج ق، قلت: ن. انه: ج ف ق، انها: س ن د ا (١١) لان: ف د ن ا س ق، ان: ج (١٦) تقل: د ن ا س ق، قل: ج . ثقل: ف.تخف: ا س ق د ف ن، يحق: ج

وما ذكره الشيخ رحمه الله ذكر على طريقة المسامحة والمساهلة بل نطالب الخصوم باقامة الدلالة على ما جعلوه علة فحسب ولا نشتغل بادعاء شيء علة. فانهم هم المدعون ان العلة المطلقة لرؤية ما زعموا فلا معنى للاشتغال بمعارضة العلة بالعلة قبل العجز عن منع دليل الخصم وهدمه.
وانما يصار الى ذلك / عند العجز / عن ذلك. ولا عجز بحمد الله تعالى (١٠٠ب/ن) على ما نبيّن بعد هذا ان شاء الله تعالى. (١٨٤أ/س)

فمن اصغى الى هذه الوصية وتمسك بهذه الطريقة فقد كفى مؤونة الخصم واندفعت عنه معرّة مجادلتهم. ومن رام الخوض فى الدليل المعقول الذى / اعتمد عليه المتأخرون من اصحابنا رحمهم الله واراد الوقوف عليه (١٣١ب/ف) فنبين له ذلك فنقول وبالله التوفيق.

ان المتأخرين من اصحابنا رحمهم الله عند دعوى المتأخرين من المعتزلة رؤية بعض الاعراض، ذهبوا الى ان العلة المطلقة للرؤية في الشاهد المجوّزة لها الوجود وان كل موجود رؤيته ممكنة جائزة.
ودليل ذلك انا نرى الجواهر والالوان والاكوان وهى الحركة / والسكون (١٠٥أ/أ) والقرب والبعد والاجتماع والافتراق. وقد وافقنا الجبائى على ان هذه الاجناس الثلاثة مرئية. وابنه ابوهاشم وافقنا على رؤية الا لوان وخالفنا في رؤية الاكوان. والنظام وافقنا على رؤية الالوان غير انه ادعى انها اجسام.

---

(١) ذكر: د ج ا س ق، ذكره: ف ن، ٢٠ــ ذكر ـــ: ج (٠) نطالب: ق س ف د ج ا، نطالبه: ن. (٢) جعلوه علة: س ف ج د ق، جعلته عليه: ن، جعلته علة: ا (٤) بالعلة: ف ج س د ق ن، عن ذلك: ا. قبل العجز الى ذلك: ج د ف ن س ق، ـــ: ا (٦) على ما نبين: تكرر في د، قبل «بحمد الله». عند العجز: ج س د ف ق ن، ـــ: ا . ولاعجز بحمد الله تعالى ـــ : س (٩ــ١٠) واراد الوقوف ... التوفيق ... رحمهم الله (نصرهم الله: س): س ج د ف ن ق، ـــ: ا (١٤) انا: ا ج د س ق ف، ان: ن. والاكوان: ف ن س ق، ـــ: د ج

وقد اقمنا الدلائل على كونها أعراضا فاجماع هؤلاء اغنانا عن اقامة الدليل على رؤية بعض الاعراض وكونها جائزة الرؤية. ثم الدليل مع هذا على رؤية الاعراض التمييز بالبصر بين الاسود والابيض وبين المجتمعين والمفترقين من غير قيام السواد والبياض والاجتماع والافتراق بالة الرؤية وهى البصر.

(١٥٣ب/د) ولم نعرف كون / الجواهر مرئية الاباالتمييز بالبصر بين اجناسها وحصول العلم بوجودها. وهذا المعنى بعينه في حق الاكوان والالوان موجود، (١٤٧أ/ج) فكانت مرئية ولو لم تكن مرئية / لعرف بالرؤية وجود الجواهر، ولكان لايوقف على كونه متحركا او ساكنا او مجتمعا او مفترقا كما لايوقف (١٨٤ب/س) على الطعوم بمجرد الرؤية لانعدام تعلقها بالطعوم / على ما اجرى الله تعالى العادة. وان كانت مرئية عندنا لكونها موجودة على ما نبين بعد (١٤١ب/ف) هذا ان شاء الله تعالى. / والدليل على ان الجواهر مرئية موافقة جميع المعتزلة ايانا على ذلك فيغنينا الاجماع عن اقامة البرهان على ذلك. ثم الدليل على ذلك حصول التمييزبين اجناس الجواهر بالرؤية كحصوله بين انواع الالوان. ثم يقال لهذا الذي لايجوّز رؤية الجواهر ولم يجوز الا رؤية الالوان بم عرفت ان الالوان مرئية؟ فان قال بالتمييز بين انواعها بالرؤية فكذا يلزم فى الجواهر والاكوان والطول والقصر والحركة والسكون وغير ذلك. وبعين هذا يطالب النظام فيقال له: لم قلت ان الالوان مرئية؟

(١) اقمنا: ف د ج ا، اقمت: ن. فاجماع: ج د ف ن س ق، فاجتماع: ا (٥) اقامة: ف د ج ا س، ـــ: ن (٤) وهي: ف س د ق ، وهو: ن ج ا (٦) الالوان: ج د ف ن ق س ـــ: ا. (٧) لو: ف د ج س ا ق، ـــ: ن. لعرف: ا ج د ف س ق، يعرف: ن (١٠) لكونها: ا ف س د ج، لكونه: ن (١٣) بالرؤية: ج ق د ف ن س، ـــ: ا (١٤) الالوان: ا ف س ق ن ج، الحيوان: د (١٦) الاكوان: د ج س ف ق، الالوان: ا ن

فلا يمكن الا ان يتعلق بالتمييز بين انواعها فيلزم رؤية الحركة والسكون. وكذا ابوهاشم يطالب بالعلة التى لاجلها جعل الالوان مرئية ثم يطالب بالتفرقة بينها وبين الاكوان ويسوّى بينها وبينها بعين تلك العلة. واذا ثبتت رؤية الجواهر والالوان والاكوان،

فنقول: لا بد من سبر الاوصاف لتتبين العلة المجوزة للرؤية من الاوصاف الاتفاقية المقترنة بها المسماة عند المتكلمين اوصاف الوجود. ثم نعدّى الرؤية بتلك العلة من الشاهد الى الغائب اذ التعدية من الشاهد الى الغائب تكون باوصاف العلة دون اوصاف الوجود. والفرق بين اوصاف العلة وبين اوصاف الوجود قد مر في مسألة الصفات فنشتغل بسبر الاوصاف لنتبين وصف العلة من اوصاف الوجود.

/فنقول وبالله التوفيق: لايخلو المرئى في الشاهد من ان يكون مرئيا لكونه (١٨٥أ/س) جسما او لكونه عرضا او لكونه لونا او لكونه ملونا او لكونه قائما بالذات اولكونه كونا او لكونه متكونا او لكونه معلوما او لكونه مذكورا او لكونه محدثا او لكونه موصوفا او لكونه باقيا او لكونه موجودا.

ولاجائز ان يرى لكونه جسما لانا اقمنا / الدلالة على رؤية اللون (١٠١أ/ن)

(١) فلا: د ج ا س ق، ولا: ف ن، يمكنه: د ا س ق، يمكن : ف ج ن، الا ان: ف ن اج س ق، ان لا: د (٣) الاكوان: د ا س ف ق الالوان: ن ج، (٤) الالوان والاكوان: ف ا د ج س ق، الاكوان والالوان: ن (٥) سبر: ف د ج س ق، سبره : ن (٦) نعدى: ف د ج ا س ق، نؤدي: ن (٨) العلة ... الوجود: ا ف ج، الوجود ... العلة: ق ن د س'(٩) — بين: د، —: ا ف ن ج (٠) الصفات: س د ف ا ق ن، الاوصاف الصفات: ج (١٢) ملونا: ا ف ج ن س ق، مكونا: د (٠) ٢—، ٣—، او: ج د ف ن س ق، و: ا (١٣) او لكونه معلوما: تأخر في: ج الى ما بعد: موجودا (١٥) لانا: ا د ف س ق، لان: ن، لا: ج. رؤية: ا ف د ج س ق، —: ن

والكون وهما ليسا بجسمين. ولا جائز أن يرى لكونه عرضا لقيام الدلالة على كون الجسم مرئيا وليس هو بعرض، على ان عند الخصوم تستحيل (١٤٧ب/ج) رؤية كثير من الاعراض، فبطل ذلك / طردا وعكسا. وعند اوائلهم (١٥٧أ/د) تستحيل رؤية كلها. ولاجائز أن يرى لكونه لونا/لانا رأينا ما ليس بلون وهو الجوهر والكون على ما اثبتنا ذلك بالدليل وساعدنا على ذلك الجبائى.

(١٠٥ب/أ) /ولاجائز أن يرى لكونه ملونا او متلونا لقيام الدلالة على رؤية الالوان والاكوان. وليست هى بمتلونة لاستحالة قيام اللون بها ولاجائز أن يرى بكونه قائما بالذات او بكونه موصوفا. لان الخصوم لو علقوا الرؤية بكونه قائما بالذات او بكونه موصوفا. فقد سلمت لنا المسألة وامكنت التعدية الى الغائب.

ثم انا بينا ان اللون والكون مرئيان وليسا بقائمين بذواتيهما ولا بموصوفين (١٤٣أ/ق) بصفة تقوم بهما. ولا جائز / أن يرى لكونه متكونا لان المتكون ان (١٣٢أ/ف) اريد به الموجود / فهو ما ندعيه وان اريد به ماقام به عرض يسمى كونا فهو فاسد. لان اللون والكون مرئيان.

وكذا لو خلق الله تعالى في ابتداء خلقه العالم جوهرا واحدا لكان مرئيا (١٨٥ب/س) على ما قررنا قبل هذا من وجوب كون الجزء الذى / لايتجزأ مرئيا، ولم يكن متكوّنا حينئذ.

ولا جائز أن يرى لكونه معلوما او مذكورا لان المعدوم معلوم ومذكور وليس بمرئيٍّ على ان الخصوم لوادعوا ان الشاهد يرى لكونه معلوما او مذكورا للزمتهم التعدية لكونه تعالى معلوما مذكورا.

ولاجائز أن يرى لكونه محدثا لان من المحدثات عندهم ما تستحيل رؤيته.

(٢) تستحيل: ا ف د ج س ق، ـــ: ن (٨) ا ـــ بكونه: د ج س ق، لكونه: ف ـــ: ن ا: بكونه: ا جد س ق ن، لكونه: ف (١٠) بذواتيهما: س ف، بذاتيهما: ق، للدواتهما: د ن (١١) بهما: د ف ا ن س ق، بها: ج (١٢) اريد: ج د ف ن، اراد: ا (١٤) لكان: كان: ف. (١٥) قبل: ف ج ن ا س ق، وقبل: د

لان عند اوائلهم ما سوى الجسم من الموجودات مستحيل الرؤية وهى محدثة. وعند الجبائى ما وراء الالوان والاكوان من الاعراض تستحيل رؤيتها، وان كانت محدثة. وكذا الحكم عند ابى هاشم فيما وراء الا لوان من الاعراض. وكذا عند النظام الحركات والاصوات تستحيل رؤيتها وهى محدثة على ان الجواهر ترى فى حالة البقاء وهى في حالة البقاء ليست بمحدثة حقيقة.

اذ المحدث ما يتعلق به الاحداث وهو يتعلق بها في اول احوال وجودها لا في حالة البقاء الا عند النظام خاصة. وهو فاسد لاستحالة تعلق الاحداث بموجود انقضى أوان حدوثه اذ احداث الموجود وايجاده محال. ولاجائز أن يرى لكونه باقيا لانها لو تعلقت بالباقي ثبت ما ادعيناه وامكنت التعدية الى الغائب لان الله تعالى باق على انا اثبتنا بالدليل رؤية الالوان والاكوان وهى اعراض ويستحيل بقاؤها عندنا.

فان ادّعت المعتزلة بقائها ننقل الكلام الى تلك المسألة على انها عند النظام / الاصوات باقية وتستحيل رؤيتها عنده. واجاز الجبائى بقاء الحرارة (١٤٨أ/ج)
والبرودة والرطوبة واليبوسة والحياة والقدرة والعجز والعلم والاعتقاد والكلام. وليست هذه الاشياء / بمرئية عنده. (١٥٤ب/د)

وكذا ابنه يقول ببقاء جميع الاعراض التى اجاز ابوه بقائها الا الكلام خاصة. ولاتجوز رؤية شيء منها على ان كل جنس يرى عندهم / يكون (١٨٦أ/س)
جائز الرؤية في اول احوال وجوده بلا خلاف بين العقلاء فضلا عن المتكلمين لان ما تستحيل رؤيته لذاته لايختلف باختلاف الازمنة. وهى في تلك الحالة ليست بموصوفة بالبقاء الا عند عبّاد والكرامية

(٢) تستحيل: جـ س ق ن، مستحيل: ف (٣ـ٤) وان كانت .... عند النظام: د ف ق ن، ـ: س. وكذا عند: تكرر في: ا (٩) بموجود: ف ا د ن س ق، موجود: ج (٩) وايجاده: ا ف د س ج ق، ايجاد: ن (٢١) في: ج د ف ن س ق، ـ: ا.

وهو فاسد لصحة قول القائل وجدء ولم يبق عند جميع اهل اللسان. واذا اندفعت هذه الوجوه تبين ان جواز الرؤية كان متعلقا بالوجود. والله تعالى موجود، فكان جائز الرؤية ثم عرفنا ثبوت الرؤية للمسلمين في دار
(١٠١ب/ن) الكرامة بما مر من الدلائل / السمعية.
(١٤٣ب/ق) فان قيل/رؤية شيء من الاعراض غير مسلم من اوائلنا. فلم قلتم ذلك قولكم ان التمييز يقع بالبصر بين الساكن والمتحرك والمجتمع والمفترق والاسود والابيض كما يقع بين جنس جوهر وجنس آخر نقول بهذا لايتبين ان السواد والبياض مرئيان.
(١٠٦أ/أ) وكذا الحركة والسكون / والاجتماع والافتراق. بل المرئى هو المتحرك والساكن والاسود والابيض والمجتمع والمفترق لاهذه الاعراض. بدليل ان نفاة الاعراض ينكرون وجودها مع انهم ارباب الحواس السليمة على ما مرّ غير ان المتحرك اذا رؤى عرف وجود الحركة بالدليل. وكذا السواد والبياض. هذا كما نقول ان التمييز يقع بحاسة اللمس بين الحار والبارد والخشن والاملس والصلب والرخو على حسب ما يقع بين الاسود والابيض بحاسة البصر. ومع ذلك اجمع العقلاء على ان الحرارة والبرودة والملاسة والخشونة والصلابة والرخاوة ليست بممسوسة فكذا البياض والسواد
(١٨٦ب/س) والحركة والسكون. قيل لهم لاوجه الى هذا المنع / فان شيئا ما مرئى في الشاهد لامحالة. لاينكر ذلك الا من كابر حسّه ولم يعرف كونه مرئيا الا بتمييزه بحاسة البصربينه وبين غيره من غير أن يحل الالة منه شيء.
(١٤٨ب/ج) فان الجسم لما كان يرى لم يحلّ من معنى / الجسمية فى العين شيء.

---

(٧) يتبين: ف د ن ا س ف، نبين: ج (١٥) بممسوسة: ا د س ف ق ن، بملموسة: ج. فكذا: د ا س ف ق ، وكذا: ج ن. ( « ) البياض والسواد: د س ف ق ن، السواد والبياض: ا ج (١٧) ذلك: ا ج د س ف ق، ــ: ن ( « ) حسه: ا ج س ف ق ن، ــ: د (١٩) يحل: د س ف ق، يحل: ن. من: ا ج د س ف ق، عن: ن

ومع ذلك حصلت به المعرفة بذلك الجسم والتمييز بينه وبين غيره.

وهذا المعنى بعينه موجود فى البياض والسواد والحركة والسكون فكانت مرئية بخلاف اللمس. فان هناك لايعرف باللمس الا وجود الجسم الملموس ثم ماوراء ذلك من المعرفة الحاصلة بتلك الاعراض التى وضع اللمس لاجلها لايحصل بمجرد اللمس بل بقيام تلك المعاني بالة اللمس وهى اليد.

فان الحرارة تقوم باليد وكذا البرودة / وكذا الخشونة والملاسة تؤثران (١٣٢ب/ف)
/ في اليد عند امرارها على الصفحة العليا من الجسم من تسهل المرور (١٥٠أ/د)
وتعذره. وكذا في الصلابة والرخاوة يحل اليد، معنى من الدخول في اجزائه وامتناعها من الدخول فيها.

فتعرف هذه المعانى لقيامها بالة اللمس التى هى من اجزاء الماس فيعرف حلولهما في نفسه كما يعرف الحر والبرد باتصالهما به فيثبت له العلم بقيامهما بالمحل تبعا لثبوت العلم بحلولهما فيه. وهذا المعنى منعدم في الرؤية
فان الرائي يعرف الجواهر والاكوان / والالوان من غير حلول شيء من (١٧٨أ/س)
هذه الاشياء فى الرائى فلو لم تصر مرئية لما حصل له التمييز بينها وبين اغيارها.

(١) به: ا د س ق، له: ف ن. بذلك: ا ج س ف ق ن، وبذلك: د (٢) البياض والسواد: ج د س ف ق، السواد والبياض: ن (٠) فكانت: ا د س ف ق ن، وكانت: ج (٤) الجسم الملموس: د س ف ق، الجسم المموس: ن، الجسم المسوس: ا، الوجود في الشيء المسوس: ج (٤—٥) ثم ما وراء ذلك ... لاجلها: ا د س ف ق ن، لان معرفة محلها: ج (٥) بقيام: د ف ق ن، لقيام: ا ج س (٥) ٢— اللمس: ج د س ف ق، المس: ا ن (٥) اللمس: ج د س ف ق، المس: ا ن (٧) الملاسه: ا ج د س ف ق، الملامسة: ن (٨) امرارها: ج د س ف ق ن، امرارهما: ا؛ المرور: الامور: ن فقط (١١) لقيامها: ف ن ج ق، بقيامها: د س. اللمس: ف د ج ق س، المس: ن ا (١٢) حلولهما ... باتصالهما: ا س ف ق، حلولها ... اتصالهما: خ د ن (١٢) فيثبت: ا د س ف ن ق، فثبت: ج (١٣) بقيامهما... بحلولهما: س ف، بقيامها ... بحلولها: ا ن، بقيامها ... بحلولهما : ج د ق (١٣) فيه: ا ف ن ج س ق، —: د (١٤—١٥) يعرف الجواهر ... في الرائى: ج د س ف ق ن، —: ا

اذ الوقوف على صفة في الغير لن يكون الابدخولها تحت الحس. فاما ما يقوم بذات الانسان فيمكنه ان يعرفه بالضرورة فما قام به من الحرارة والبرودة (١٤٣أ/ق) وغيرهما عرفه بالضرورة وعرف لضرورة / قيامها به قيامها بالمحل المسوس من غير حصول المس لهذه المعاني.

فاما في المرئي فذلك وقوف على معنى فى الغير ابتداء بالحس. وما يزعمون من انكار نفاة الاعراض. يبطل بالاصوات عندكم. فان الصوت مسموع. ومع ذلك ينكرون.

فان قالوا انما ينكرون فى الاصوات كونها اغيارا للذوات ومعاني وراءها لاوجودها به وكونها اغيارا للذات ومعاني وراءها لاوجودها ام هي راجعة الى الذات كصفة الوجود مما لايمكن معرفته بالحس فلم يكن الخلاف في الحقيقة فيما يحس به بل فيما لايحس.

قلنا وهذا هو بعينه الجواب في الالوان والاكوان ان انفسها داخلة تحت الحس مرئية به ولاخلاف في ثبوتها. انما الخلاف في كونها معاني وراء (١٨٧ب/س) الذات. وذلك / مما لايمكن معرفته بالحسّ. فان قالوا لاوجه / الى ادعاء (١٠٢أ/ن) رؤية الأكوان. فان راكب السفينة لايرى تحركها ولايحس ذلك. ولو كانت مرئية لرآها الراكب. وهو شبهة ابى هاشم.

قلنا بمثل هذه الشبهة ينكر السوفسطائية رؤية الاجسام. فانهم

(١) في الغير: د ف ق ن، من الغيرين: س . (١) يكون: ا ج س ف ن، يعرف: د ق (٣) عرفه: ف، عرف: ن اد ج، عرفت : ا. غيرهما: ج د س ف ن ق، غيره مما: ا (٣) لضرورة: بضرورة: س (٤) المنسوس: ج س د ف ن ق، المسوس: ا (٠) لهذه: ج د س ف ق ن، بهذه: ا (٥) بالحس ـــ: س (٨) كونها: س ن ج د ف، لكونها: ا (٩) به: س فقط. لاجودها: ف ن ق، ـــ: د ج ا س (٩) ام: ا ف ج د ق، امر: ن س. للذات: ا س ف ق ن، للذوات: د ج(١١)به: د ف ن ـــ: ج ا س ق (١٣) به: ن د س ق، بها: ج ف، ـــ: ا (١٤) الى: ا س ف ن د ق، لا: ج (١٦) شبهة: ف ج د س ق، شبه: ن (١٧) قلنا: ا د س ق ف ن، وقلنا: ج

/ يزعمون ان مَن في البرّ يري السراب وغيره لايرى ممن كان بقرب (١٤٩أ/ج) من السراب ولم يوجب ذلك قدحا في رؤية الاجسام. فكذا ما الزمت على ان اللون عندك مرئى ولو ان سهما صبغ باصباغ مختلفة ثم رُمِى او فَلْكَةِ مغزل او عنبة تصبغ بأصباغ / مختلفة. ثم يدار لايرى الا لون (١٠٦ب/أ) واحد. وما وراء هذا الواحد لايرى وان كان فى حال رمى السهم ودوران المغزل موجودا.

فكذا حركة السفينة، بل اولي لان تلك الالوان لايقف عليها ولا يعرفها فى تلك الحالة احد من الناس وحركة السفينة يقف عليها غير راكبها. وكذا راكبها لونظر الى الماء رأى حركة السفينة ثم ذلك لم يوجب استحالة رؤية الالوان. فكذا ما الزمت على ان الاكوان وان لم تتعلق/ (١٥٥ب/د) بها الرؤية فى الشاهد لايبطل ذلك اعتلالنا / بالوجود. (١٨٨أ/س)

لان الالوان مرئية بلاخلاف بيننا وبين ابى هاشم. ولا وصف بجمع الالوان والجواهر يمكن تعليق الرؤية به الا الوجود على ما سبق تقريره.

فاذًا هذا سؤال لايجدى التعلق به نفعا للخصوم. فان قالوا رؤية الجواهر والاكوان والالوان. وان ثبتت في الشاهد غير أن ماوراء الالوان وهو الجواهر والاكوان ليس بمختص بالوقوف عليه بالرؤية

(١) في: ج ف ق س د، ــ: ن ا. ممن: ن د ف ج، ممن قد : ا (٢) الزمت: ج د ف ن س ق، لزمت: ا. فكذا: ا س ق ف د ن، وكذا: ج (٣) ان اللون عندك: د ف ق ن، اللون عند كم: س (٤) عنبة: دس (منقوطتان) (مشكولتان ومنقوطتان) ق نسخ هامش، عينه: ا ق فى الصلب، غير: ج (٥) وما: ا ف س ن ق د، ما: ج (٥) لون واحد: ا د ج ف ق س، لونا واحدا: ن (٦) موجودا: ا س ق ف ن، ــ: ج (٩) نظر: د س ف ق، رأى: ن (١٠) الزمت: ن ج د ف، لزمت: ا . فكذا: ا ف د ن، وكذا: ج (١١) اعتلالنا: ا د س ق ف ج، اعلالنا: ن (١٢) يجمع: ا ق س د ف ج، بجميع: ن (١٣) على: ا ف ن د س ق، ــ: ج (١٥) ماوراء: د ف ق ن، ماسوى: س

بل قد يمكن ادراك ذلك بما وراء البصر وهو المس. فان الاعمى يعرف وجود الجسم وحركته وسكونه واجتماع الجسمين وافتراقهما بالمس كما يعرف ذلك البصير بالبصر. فاما اللون فهو لايوقف عليه الا بحاسة البصر. ولهذا لايعرف الاعمى لون الجسم بالمس. فكان اللون هو المختص بالادراك بحاسة البصر، على معنى انه لايدرك بشيء من الحواس الا بالبصر.

(١٤٣ب/ق) فلو كان الباري / جل وعلا مرئيا مع انه ليس بمسموع ولا ممسوس ولامذوق ولامشموم لكان ادراكه مختصًا بالرؤية، فكان لونا اذ هذا من خاصية اللون. وحيث يستحيل ان يكون الله تعالى من جنس الالوان استحال ان يكون مختصا بالادراك بالبصر فبعد ذلك اما ان يقال انه مسموع كما انه مبصر او مذوق او مشموم وذا محال. واما ان يمتنع عليه (١٨٨ب/س) الرؤية، قيل لهم هذا / كله تمويه او جهل بمذاهب الخصوم وبالحقائق. اما الجهل بمذاهب الخصوم فان عبد الله بن سعيد القطان وابا الحسن (١٣٣أ/ف) الاشعري كانا يقولان / ان ذات الباري تعالى يجوز ان يُسمع كما يجوز ان يُرى فلم يكن عندهما الذات مختصا بالرؤية فبطل هذا الكلام.

(١٤٩ب/ج) ثم عند الاشعري اللون / يجوز ان يسمع ايضا فلم يكن للون اختصاص بالرؤية. ولا لذات الباري جل وعلا. ثم استواء ذات الباري واللون في ان كل واحد منهما يجوزان يسمع ويرى ولا يوجب ان يكون الباري جل وعلا لونا لان كل واحد منهما اعنى الرؤية والسمع يتعلق بكل موجود فيتعلق بالمتضادات والمختلفات.

---

(٣—٤) كما يعرف ... الجسم بالمس: ا ف د ج س ، —: ن (٥) الا: ا س ق ف د ن، ولا : ج (٤) فكان: ا س ف ق د ن، وكان: ج (١١) بالحقائق: ا، وبالحقائق: ن د س ق ف ج، (١٢) القطان: د، —: ا ج ف ن س ق (١٥) للون اختصاص: د ف ق ن، اللون اختصاصا: س (١٦) ولا: د ف ق ن، لا: س (١٧) ولا يوجب: د، لايوجب ج س ف ق ن (١٧—١٨) يجوزان ... منهما: ن د ف ج س ق، —: ا (١٩) فيتعلق: ا ج د س ق ن، ويتعلق: ف.

ولا يوجب التشابه والاستواء بينهما. فكذا هذا.

واما الجهل بالحقائق فلانهم زعموا ان اللون لايدرك الا بالبصر والحركة والسكون والاجتماع والافتراق يدرك بالمس كما يدرك بالبصر. وهذا جهل منهم. وذلك انا نقول لهم ايش تعنون بقولكم ان اللون لايدرك الا بالبصر اتعنون انه لايعلم البتة الا بالحس فيرى ليعلم ولا طريق للعلم به سواه. ثم يقال لهم ايش تعنون بقولكم ان الحركة والسكون والاجتماع والافتراق يدرك بالمس؟ اتعنون انها تحس فتكون ممسوسة اوانها عند مس الجسم يعلم من غير ان تكون ممسوسة. فان / عنيتم انها / تمس فتكون ممسوسة (١٨٩أ/س)
كما تكون مرئية / فهذا باطل. اذ غير الجسم لايمس لاستحالة قيام (١٠٢ب/ن)
المماسة بالاعراض ولابد في المس من قيام المماسة بكل واحد من (١٥٦أ/د)
المتماسين. وان قالوا لاتصير ممسوسة ولكنها تصير معلومة بالحس بمس الجسم الذى هو محلها.

قلنا ما لايدخل تحت الحس لايصير معلوما بالحس بل يصير معلوما بالعقل بواسطة الحس فكان العلم الحاصل بالاجتماع والافتراق والحركة والسكون بالعقل بواسطة الحس اذ لم تصر هذه الاشياء ممسوسة كالعلم بالحرارة والبرودة والملاسة / والخشونة والصلابة والرخاوة. وعند الرؤية (١٠٧أ/أ)
تصير هذه الاشياء اعنى الحركة والسكون والاجتماع والافتراق مرئية على ما قررنا.

ثم بالوقوف على هذه الجملة الحقيقية يقال لهم ان عنيتم ان اللون لايدرك الا بالبصر اي لايحس بشيء من الحواس الأخر فكذا الحكم فى الحركة

(١) فكذا: د س ف ق ن، وكذا: ا ج (٢) زعموا: د ف ق ن، يزعمون: س (٣) بالبصر: د ا ج س ق ف، بالنص: ن (٥) فيرى: ا ف ج د س ق، ويرى: ن (٦) والاجتماع: ا س ق ج ف ن، في الاجتماع: د (١٠) في: ا ف س ق ن، من: د (١٣) لايدخل: د ف ق ن، يدخل: س (١٥) وعند: ا د س ق ف ن، عند: ج (١٩) الا: د ف ق ن، ـــ: س. فكذا: ا ج س ف ق، وهكذا: د، فهكذا: ف.

(١٤٤أ/ق) والسكون والاجتماع والافتراق على ما قررنا. فاذا لا / اختصاص للون.

وان عنيتم انه لاطريقة لمعرفته الا الرؤية. والحركة والسكون والاجتماع والافتراق لمعرفتها طريق اخر سوى الرؤية.

قلنا وذات الله تعالى يعرف بالعقل بواسطة مشاهدة الايات الدالة عليه فان لم يجب لكون الاكوان وهي الحركة والسكون والاجتماع والافتراق مرئية ان تكون لونا لما انها تعرف بطريق اخر في الجملة سوى الحس. فلا يجب كون الباري جل وعلا لونا وان كان مرئيا. لانه يعلم بطريق (١٥٠أ/ج) اخر / وان وجب كونه تعالى لونا لكونه مرئيا وان كان لمعرفته طريق اخر سوى الرؤية لوجب كون الأكوان الوانا لكونها مرئية. وإن كان (١٨٩ب/س) لمعرفتها طريق اخر والقول به خروج عن المعارف / فكذا هذا.

ثم نقول انا ثبتنا بالدليل ان كون الذات مرئيا حكم كونه موجودا والباري موجود فكان مرئيا. واللون موجود فكان كونه مرئيا حكما لكونه موجودا فكان مرئيا لكونه موجودا لا لكونه لونا. فدل كونه مرئيا على مطلق الوجود. اذ الحكم يدل على علته لا على موجود مقيد. فلا دلالة فى كونه مرئياً الا على مطلق الوجود: فلو كان لونا لكان، لا لانه مرئى، بل لانه لايدرك بالحواس الأُخر. فيكون كونه لونا حكما لكونه غير مدرك بالحواس الاربع الأخر سوى البصر.

(١) على ما قررنا: د س ق، ـــ: ا ج ف ن (١) للون: ا د ف ن، باللون: ج (٥) لكون: ن س ق د ا ف، كون: ج (٦) الحس: ا س ق ف ن د، اللون: ج (٩) سوى الرؤية ... طريق آخر: د س ف ن، ـــ: ق (.) لكونها: د ف ن، لكونه: س (١١) ثبتنا: ف ق س ا، بينا، ن ج د، بالدليل: س ج ا ف ق ن، بالدلائل: د (١٢) اللون: ا ف س ق، الكون: د (١٢ــ١٣) حكما لكونه موجودا... كونه مرئيا: ا د ف ق ن، بناء: ج (١٣) فكان مرئيا لكونه موجودا ـــ: س (١٣) كونه: س ف ق د، بكونه: ن (١٤) علته: د ف ق ن، عليه: س (١٦) الاخر: د ج س ف د ق، الاخرى: ن

وهذا فاسد. لان هذا تعليق الحكم وهو كونه لونا بالعدم. وهو كونه غير مدرك بتلك الحواس. وذا باطل.

ولانه يقتضى ان تكون العلوم والقُدر والارادات كلها الوانا لانها لاتدرك بشيء من الحواس الاربع فكانت مساوية لها في علة كونها الوانا، وهى كونها غير مدركة بالحواس الاربع. فكانت مساوية لها في الحكم. وهذا باطل. ولأنا ثبتنا بالدليل ان كونه جائز الرؤية من حكم الوجود وهو موجود / ثبتنا بالدليل ان الذوق والشم واللمس والسمع مستحيل (١٥٦ب/د) على ذاته وثبتنا بالدليل انه ليس بلون.

فكان من مقتضى مجموع هذه الدلائل ان اللون ليس ما يختص اداراكه بالرؤية لقيام الدليل على ذات مختص بكونه مرئيا وليس بلون. والله الموفق.

فان قالوا تعليق جواز الرؤية بالوجود فاسد. فان كثيرا من الموجودات لاتتعلق بها الرؤية كالقُدر والارادات والعلوم والاعتقادات والفكر والطعوم والروائح. / فاذا كل مرئى وان كان موجودا فكل موجود ليس (١٣٣ب/ف) بمرئى فوقع الانفكاك بين الوجود والرؤية.

قلنا التعليل وقع لجواز الرؤية لاللوجوب وهذه الاشياء جائزة الرؤية بالدليل الذى تقدم ذكره. فاما وجوب / الرؤية فانه يكون بتخليق (١٩٠أ/س)

(٤ـ٥) في علة كونها ... مساوية لها: ف د س ق ن، ـ: ا (٦) لانا ثبتنا ... (بالدلائل: ف) ... وثبتنا: ا س ف، لانا بينا بالدليل ان كونه (كون: د ق) جائز الرؤية من حكم الوجود وهو موجود وبينا: ج د ق، لاثبتنا: ن (٨) بلون: ا س ق ف نج ، بكون: د (٩) يختص: ا ف س ن ج ق، يحس : د (١٠) مختص: ا ف نج ، يحس: د . يختص: ق س (١٠) وليس: ا ف س ج ق ن، ليس: د (١٢) فان: ا ف ن، وان: د س ق (١٤) موجودا: ج ا ف ن س ق، مرئيا: د (١٦) للوجوب: ف ن س د ق، للوجود: ا ج (١٧) الذي: ا س ق د ج، ـ: ن. بالدليل: ف ن ج س ق، الدليل: ا.

الله تعالى الرؤية في آلة الرؤية فاذا خلق الرؤية للشيء يرى ذلك. وان لم يخلق الرؤية وخلق ضدها لايرى ولم يخرج الشيء من ان (١٤٤ب/ق) يكون مرئيا. هذا كما ان الله تعالى لو خلق للانسان العلم / بشيء من (١٠٣أ/ن) الاشياء علم ذلك الشيء ولو لم يخلق العلم حتى جهله الانسان بقى/ (١٥٠ب/ج) مجهولا فلم يخرج من / ان يكون العلم به ممكنا فكذا هذا.

فان قالوا هذا الكلام في غاية الفساد. فان وجود المرئيّ وارتفاع السواتر بينه وبين الة الرؤية بدون الرؤية لايتصور. قلنا لم قلتم ذلك؟ فان قالوا لو جاز هذا لبطلت المعارف وصحت السوفسطائية. فان على قَوْد كلامكم هذا يجوز ان يكون ههنا بحضرتنا فِيلَة عظام ترقص ونيران هائلة (١٠٧ب/أ) تضطرم ودبادب وبوقات تُضرب ويُنفخ فيها واعلام منشورة / وعساكر مارّة. ولم تُخلق فينا الرؤية والسمع. فلم نقف على ذلك. وركوب مثل هذا وتجويزه خروج عن المعقول، وادعاء ما يعرف كذبه ضرورة وتمسك بالسوفسطائية.

قلنا شيء مما ذكرت ليس بلازم. فان الرؤية لما كانت معنى في الالة يخلقه الله تعالى عند فتح الانسان العين، لامحالة بلاخلاف بيننا وبين المعتزلة

(٣) هذا كما: س ق د ف ا، كما: ن ج (٤) ولو: ا س ق ف د ن، وان: ج (٥) من: ن د س ق ف ج، ـــ: ا. ولم: ف ن، فلم: د س ق (٦) الفساد: ا ف ج ن س، العناد: ق د (٧) آلة الرؤية: ق ا د س ف، المرئيّ: ج (٧) قلتم: ا ف ج س د ق، قلت: ن (٨) قود: ا ف د س ق، قوى: ن، قول: ج (٩) هاهنا: ن ف د ج س ق، هنا: ا (١١) فينا: ن د ف ا س ق، فيها: ج. الرؤية: د س ف ق، الرؤيا: ن (١٢) ادعاء: س ف ق د ج ، اذا: ا . ضرورة: ق ن د س ف، ضرورية: ا . مثل: ج س ق، ـــ: د ف ا ن (١٤) مما ذكرت: ا ف د ج س ق، من ذلك: ن (٠) يخلقه: ا د ج س ف ق، يخلق: ن

سوى ابى هاشم. فانه انكر كون الرؤية وسائر الادراكات معاني.

ونحن نستدل على ثبوتها عليه بمثل ما نستدل به على ثبوت جميع الاعراض ولم يحصل لابى هاشم بهذا المنع سوى ابطال طرق اثبات الاعراض على نفسه.

فاذا كانت الرؤية ثابتة معنى في العين بتخليق الله تعالى عرف ذلك بالاجماع من كل. وبالدليل الذى يلجىء اباهاشم الى الاعتراف به. والله تعالى يخلق ما يخلق باختياره. فمن الجائز ان لايخلق الرؤية / في عين انسان (١٩٠ب/س) فلا يرى. وان لم يكن بينه وبين المرئّ حجاب، لانعدام الرؤية / هذا (١٥٧أ/د) كما لم يخلق فى حال تحقق السواتر والحُجُب.

وهناك انعدام الرؤية بان لم يخلق الله تعالى الرؤية فى الآلة وخلق ضدها لالوجود السواتر. لان الشيء انما يستحيل وجوده اذا اشتغل محله بضده. فاما قيام ما ليس بضد للرؤية في غير محل الرؤية فلا يوجب استحالة وجود الرؤية في محلها.

غير ان الله تعالى اجرى العادة ان يخلق ضد الرؤية في الالة عند وجود السواتر نظرا لعباده ليمكنهم اخفاء ما يعجبهم اطلاع غيرهم عليه بتحصيل السواتر. فيحصل ضد الرؤية فى الالة فلا توجد الرؤية. ولو لم تخلق الرؤية مع انعدام السواتر وارتفاع الحُجُب في الجواهر والالوان والاكوان لكانت لاترى ولاتخرج من كونها جائزة الرؤية فكذا هذه الاشياء.

---

(١) انكر كون: ن ف ق د ج س، انكرون : ا (٣) المنع: س ق ن د ج ف، العلم: ا (٥) كل: ا ن ف س د ق، الكل: ج (٥) الى الاعتراف: د س ن ف ق ج، الاعراف: ا.
(٨) حال: ا ف د ج س ق، حق: ن. هذا: ج ب ن ق ف، وهذا: د س (١٠) لا: ا س ف ج د ق، الا : ن (١١) استحالة وجود: ج س ف ق، استحالة: ا د ن، (١٣) في الالة: ذ ق، ـــ: نج س (١٦) لكانت لاترى ... الرؤية: ج د ا ف س ق، ـــ: ن

(١٤٥أ/ق) والذى يحقق هذا ان حركة السفينة لايراها الراكب / ويراها غيره لوجود (١٥١أ/ج) ضدها في بصره، وان كانت الحركة مرئية عند / الجبائي. وصبغ المغزل والسهم لازم عليه وعلى ابنه.

والذى يحقق هذا ثبوت رؤية النبي صلى الله عليه وسلم الملك وانعدام رؤية غيره بلاساتر. ولم يكن ذلك الا لخلْق الله تعالى الرؤية في عين النبى صلى الله عليه وسلم وخلقه ضد الرؤية في عين غيره.

وكذا المحتضر يرى ملك الموت واعوانه صلوات الله عليهم. ومن بحضرته من العواد والممرضين لايرون شيئا من ذلك. ثبت ذلك باحاديث ينسب رادها وجاحدها الى الالحاد والخروج عن الاسلام، فدل ان ما ذهبنا اليه كلام صحيح لايكاد يتوجه عليه سؤال، لو تأمل الخصم وانصف.

وبهذا التحقيق والتقرير يتبين ان الطعوم والروائح وغيرها من الاعراض التى لم يجر الله تعالى العادة برؤيتها مرئية لوجود العلة، وهى الوجود (١٩١أ/س) وانعدام الرؤية ما كان لاستحالة رؤيتها بل بخلق الله تعالى ضد رؤيتها/ في ابصارنا ولو اجرى العادة لرأيناها.

والذى يحقق هذا كله ان كلا اتفقوا ان المقابلة للعرض واتصال الشعاع به وقُربَه وبعده ولطفه مستحيل. اذ هذه المعاني ثبتت في الاجسام دون (١٣٤أ/ف) الاعراض. واذا ثبت هذا عِلِم ان رؤيته لم تكن لوجود المقابلة/ واتصال (١٠٣ب/ن) الشعاع وقربه ولم يجزان يكون عدم هذه المعاني / في حق محل العرض مانعا من ادراك العرض لانه لو جازان تكون العلل التى تعرض لامكنته

(٥) ولم: جـ ف ق، ولو لم: س ن. لخلق: ج ف د س ق، بخلق: ا ن (٧) المحتضر: ا ج ق د ف، المحتضر حين: ن (٠) بحضرته: ا ف د ج س ق، حوله: ن (١٠) لو: جـ س ق ن، ان: ف (١١) غيرها: ا د ف س ن ق، غيرهما: ج (١٣) بخلق: ا د ف س ق، يخلق: ن، لخلق: ج (١٨) محل العرض: ا ف ج ن س ق، المحل: د

ما نعة من ادراكه ولايؤثر فيه بتغيير وصف منه لم نأمن ان يكون لطف الملائكة وبعد الفلك وعدم اتصال الشعاع بما في قعور البحار وارتفاع المقابلة / بين القديم والمحدث ووجود الساتر بين الباري وبيننا مانعا (١٥٧ب/د) من ادراك / ما يوجد بحضرتنا من الفيلة والجِمال والفُرسان والاعلام. (١٠٨أ/أ)

وهذا دخول فيما انكر القوم ومع ذلك عند اعتراض بعض هذه المعاني بمحل العرض لايرى العرض، دل انه انما لم يُرلا لان هذه المعاني موجبة انعدام الرؤية في حق العرض، بل لان الله تعالى لم يخلق رؤية العرض في ابصارنا. ولم يخرج من ان يكون جائز الرؤية. فكذا ما الزم الخصم. والله الموفق.

واما فصل استحالة كون الفيلة بحضرتنا ترقص وخيول تجول وفرسان تحارب ودبادب تضرب وبوقات ينفخ فيها واصوات هائلة ولانراها ولانسمعها.

فنقول بينا بالدليل المعقول مساعدة الخصوم ما يجعل هذا الالزام اشكالا / على كل منا فلا تنفرد بلزوم عهدة الانفصال لدى الخصام والجدال. (١٥١ب/ج)

ثم نقول اجاب بعض اصحابنا رحمهم الله عن هذا الالزام ان الرؤية للمتضادين متضادة لن يقوما الا في جزئين من العين / (١٤٥ب/ق) تقوم رؤية كل ضد بجزء على حدة ورؤية المختلفين مختلفة في نفسها / (١٩١ب/س) وليس بمتضادة. ورؤية المتجانسين من جنس واحد

(١) بتغيير: ف ا د ج، بتغير: س ق تنفيذ:ن (٢) الفلك: ا ب س ق ف، الملك:ن، الافلاك: ج (٣) ووجود الساتر ... بيننا: ا س د ف ق، ـــ: ن ج (٦) بمحل: ا س ق د ف ن، لمحل: ج. لا: ا ف د ن س ق، ـــ: ج (١١) ولانراها: جـ د س ف ق، لانراها: ن (١٣) ثبتنا: ا ف ن، بينا: د ج س ق (١٥) الا في: ا ج ن ف س ق، الى: ا (١٦) رؤية: ا ف ج س د ق، ـــ: ن. ورؤية: د ف ق ن، فرؤية: س (١٨) المتجانسين ... (ص ٥٥٠) لكلها فوجود: ج ن س ق، ـــ: ا

ما يكون رؤية لبعضها يكون رؤية لكلها. فوجود رؤية المتضادين في الجزئين جائز ووجود رؤية احدهما في جزء وضد رؤية الاخر في جزء اخر، جائز فيجوز في حالة واحدة رؤية احد المتضادين دون صاحبه وتجوز رؤيتهما جميعا وكذا في المختلفين.

فاما في المتجانسين فلا تجوز رؤية احدهما دون الاخر. وقد يرى الاجسام الكثيفة والفيَلة من جنسها. وكذا الافراس والاعلام. فعلمنا ضرورة برؤيتنا الاجسام الكثيفة انها لوكانت لرأيناها لتجانسها في انفسها بخلاف الطعوم والروائح لمخالفتها ما نراها للحال في الجنس فتتحقق رؤية ما نرى مع انعدام رؤيتها.

فان قالوا رؤية اللطيف تخالف رؤية الكثيف فما انكرتم من جواز وجود رؤية لبقة مع عدم الرؤية للفيل.

قلنا ان البَقَّة من جملة الاجسام الكثيفة كالفيل الا انها اصغر جثة منه فكانت بمنزلة جزء من الفيل فيستحيل وجود رؤية لها لايدرك بها او بجنسها من الفيل مثلها. ولو رفع الله تعالى عن عين الانسان ما فيها من الرؤية وبقى مقدار مالونظر الى الفيل لم يدرك منه الا مقدار البقة رأى منه مقداره ولم يره باجمعه.

وبعض اصحابنا اجابوا ان هذا وان كان من الجائزات ولكن لِما لم يجر
(١٥٨/أ/د) الله تعالى / العادة بخلق ضد رؤية الفيلة والخيول وغير ذلك في اعيننا فلا نراها. وان كانت بحضرتنا وقع لنا الامان عند انعدام رؤيتنا اياها عن وجودها بطريق العادة. فان الله تعالى لاينقض العادة المستمرة الازمان

(١) ما يكون: ج ف د س ق، يكون: ن (١١) رؤية: ن د ف ج س ق، ـــ: ا. الرؤية للفيل: س ق ف، رؤية للفيل: د، رؤية الفيل: ا ن (١٦) مقداره: ا د ف س ق ن، مقدارها: ج (١٨) ضد رؤية: ا د ف ج س ق، ضرورية: ن (٢٠) زمان: ا ف س د ج ق، عند زمان: ن . اجمعين: د ف ق ن، اجمعت: س.

بعث الرسل صلوات الله عليهم / اجمعين معجزة لهم وحجة على (١٩٢أ/س) قومهم او على يد الولي في بعض الازمنة المخصوصة كرامة له.

والعلم بالمعتاد يقين ونقضه ممتنع عادة، فيقع لنا الامان من ذلك. كما ان انسانا لو اخبر ان الله تعالى حول جميع رجال خراسان اناثا ونساءهم ذكرانا، عرفنا كذبه بيقين لانعدام العادة. وان كان ذلك ممكنا ثابتا في مقدور الله تعالى. وكذا لو اخبر انسان ان بتهامة في ايام باحوراء / اشتد (١٠٤أ/ن) البرد حتى جمدت المياه او في / قلب الشتاء اشتد الحر هبت السموم في (١٥٢أ/ج) جبال الترك، علم كذبه بيقين لانعدام جريان العادة بذلك.

وكذا لو ان انسانا دخل بيته ثم خرج، علمنا يقينا انه عين ذلك الانسان. وان كان من الممكن ان اعدم الله ذلك الرجل وخلق اخر على شبهه وهيئته. ولكن لما لم يكن ذلك / معتادا علم بانعدامه. كذا ما نحن (١٠٨ب/أ) /فيه. والله الموفق. (١٤٦أ/ق)

وعلى هذا يخرّج جواب ما الزموا من انعدام رؤيتنا الله تعالى في الدنيا وهو انا انما لم نره لخلقه تعالى في ابصارنا ضد رؤيته وهذا لايستحيل لان الله تعالى ليس بذى جنس / حتى يقال لما رأينا جنسه لم يجز انعدام (١٣٤ب/ف) رؤيته على الجواب الاول.

وعلى الثاني ان رؤيته تعالى ليست بمعتادة في الدنيا. ليقال لا تنعدم لئلا يؤدى الى قلب العادة. الى هذا الجواب ذهب اكثر اصحابنا واليه يشير الشيخ ابو منصور الماتريدي رحمه الله.

---

(٢) او: ا ج س ف ق ن، و: د (٣) نقضه: ا ف د ج س ق، نقيضه: ن (٤) اخبر: ن ف ق د س ج، خبر: ا (٦) باحوراء: ا د ف ن س ق، الحر: ج (٨) نعلم: س ق، يعلم: ن، فعلى: ا، علم (فعلم: د) ج د ف. بقين: س ق د، يقينا: ف ن، (١٢) والله الموفق: ن ج س د ف: ا (١٣) الزموا: ا ج د ف س ق، التزموا: ن (١٤) لخلقه: د ف ق ن، لخلق: س (١٧) لئلا: ا ج ف ن، كيلا: د س ق (١٩) رحمه الله: ا ج ق د، ـــ: ن. اصحابنا: ا ق ج ن س ف، مشايخنا: د. الماتريدى: ن، ـــ: جـ د س ف ق

وذهب ابو العباس القلانسى من جملة متكلمي اهل الحديث انه تعالى لايرى في الدنيا لضعف في أبصار الخلق في الدنيا. فاذا أراد اكرامهم بالرؤية خلق في ابصارهم قوة.

وهذا الجواب مستقيم مقنع اذ كم من شيء مرئي لايدركه الانسان لضعف في بصره.

(١٩٢ب/س) ولهذا يتفاوت الناس في رؤية الاشياء عند الدقة / والبعد ثم هو انما تعلق بهذا الجواب دون الاول. لان من مذهبه ان ارتفاع الرؤية بخلق ضدها في البصر حال قوة البصر ممتنع. اذ من مذهبه ان منع ذى الطبع عن فعله مع بقاء طبعه محال على مذهبه المعروف ان المتولدات فعل الله تعالى بايجاب الطبع. وهذا الاصل عندنا غير صحيح. فيجوز عندنا انعدام الرؤية
(١٥٨ب/د) بخلق ضدها في البصر حال قوته ويجوز ايضا امتناعها لضعف في البصر/ فيجوز لنا دفع الزام للخصوم بامتناع الرؤية للحال بالطريقين جميعا. وعنده لايجوز ذلك الا بالطريق الثاني على ما بينا.
والله الموفق.

فان قيل لو كان لايرى لقيام ضد رؤيته في ابصارنا وذلك الضد موجود فيجوز ان يرى فلم يكن عدم رؤيته الا بضد لرؤيته. وكذا في حق الثاني والثالث الى مالا يتناهى.

قلنا من اصحابنا من قال ذلك المنع منع عن رؤيته وعن رؤية نفسه كالجهل بالشيء جهل به وبنفسه. ولهذا يجهل الجهل ولايلزم جهالات غير متناهية.

---

(٢) اراد: ازداد: ن٠لي: ا ج ف ن س ق، ـــ: د (٦) تعلق: ا ج ف س ق، يتعلق: د ن (٧) ا' ؤية: ن ج د س ق، ـــ: ا (٩) بقاء طبعه : ا ج ف د، تقاطيعه: ن (١٤) والله الموفق: د ن ف ج س ق، ـــ: ا (١٦) بضد: ا ن ف د س ق، لضد: ج (١٨) وعن: ا ج د ف س ق، عن: ن

ومنهم من قال يخلق الله تعالى فيه منعين كل واحد منهما منع عن صاحبه فاما دعواهم ان الرؤية متعلقة بالجسم فقد بينا فساده. واما قول الجبائى / انها تتعلق بالاجسام والالوان والاكوان، وقول ابنه انها تتعلق بالاجسام (١٥٢ب/ج) والالوان فذلك منهما تعلق بمجرد الوجود دون العلة. فانهما نظرا الى ما تعلقت به الرؤية لا الى العلة.

والتعلق بمجرد الوجود والاعراض عن حقيقة العلة عمدة المجسمة. وبمثل هذا يتبين حيد المعتزلة عن العلل والحقائق والتمسك بما يوجد من حيث الظاهر كفعل الجهال من المشبهة وغيرهم. ويتصور عند الريّض ان ماهم عليه من باب الحقائق / لوقوفه بعقله الناقص عليه. (١٤٦ب/ق)

فاما المرتاض الريّض المتمهر في الصناعة الذي استولى عليه المران فيها العالم بكيفية سبر العلل وطردها واجرائها في معلولاتها / وبالتمييز بينها وبين (١٩٣أ/س) اوصاف الوجود، فانه يعلم انهم لم يحصّلوا من الحقائق الاعلى الدعوى، ولم يبنوا مذاهبهم الا على الحسبان والظن. والعجب من وقاحتهم انهم ينسبون اهل الحق الى التشبيه لاثباتهم الرؤية. ويزعمون ان الرؤية في الشاهد تتعلق باجناس مخصوصة من الاجسام / والالوان والاكوان. فمن (١٠٤ب/ن) زعم ان الله تعالى مرئى فقد شبه الله تعالى بخلقه وهذا غاية في الوقاحة لان ادنى ما يجابون عن هذا ان ما تستحيل رؤيته عندكم اجناس مخصوصة من الطعوم والروائح والقُدَر والارادات

(١) كل واحد منهما منع: س ق ف ن ج د. منع كل واحد منهما: ا، فيه: ا ن س د ج ق، منه: ج (٢) بالجسم: ا س ج ن ف، بالاجسام: د (٤) فذلك: ا ج ق ف د س، فذاك: ن (٨) الريض: ف ن ق د س، الرفض: ا، المربض: ج (١٠) الريض: د، ـــ ا س ج ف ق ن، المتمهر: ا ج ن ف س، المتميز: د (٠) فيها: ن ج س ف د ق، فهما : ا. المران: د ف ق ن. المروان: س (١١) معلولاتها : ا ن ف س ق، معلولاتها عادة: ج. (١٢) يحصلوا: ا ج ف ق ن س، يجعلوا: د (١٣) يبنوا: ا ج ق ن، يثبتوا: د (١٦) وهذا: ا ف د ج س ق، فهذا: ن

(١٠٩أ/أ) /والعلوم والاعتقادات. فمن قال باستحالة رؤية الله تعالى فقد شبهه بها.

فان قالوا ما لايرى اجناس كثيرة. فالقول بكونه مستحيل الرؤية لايؤدي الى التشبيه بها كلها لان ذلك محال لاختلافها فى انفسها ولا الى التشببه ببعضها لانعدام دليل التخصيص.

(١٥٩أ/د) قلنا وكذلك المرئى عندكم / اجناس مختلفة وفيها اشياء متضادة فيستحيل ان تؤدى الى التشبيه بها كلها او ببعضها كما قلتم.

ثم العجب من غفلتهم انهم لم ينظروا الى ان الرؤية تتعلق بالمتضادات من نحو السواد والبياض والحمرة والخضرة والحركة والسكون والاجتماع والافتراق.

ولاريب انه لامشابهة بين المتضادات. وكذا تتعلق بالمختلفات من نحو الجواهر والالوان والاكوان ولا مشابهة بين هذه الاجناس الثلاثة المختلفة خصوصا، على اصلهم ان المشابهة تجري في الاوصاف النفسية عند الجبائى وفى اخص الاوصاف النفسية على قول ابى هاشم على ما مرّ.

واذا كانت الرؤية تتعلق بالمتضادات والمختلفات ولا يوجب تشبيه بعضها
(١٥٣أ/ج) ببعض / فكذا يتعلق بالقديم والمحدث ولا يوجب تشبيه البعض بالبعض. ثم انهم اعتمدوا على الوجود المحض وقالوا وجدنا في الشاهد ان الرؤية

---

(١) والعلوم بعد الاعتقادات في: ا (٠) بها: ن ف د ق ج س، ــ: ا (٢) ما: ا ف س ج ن ق، ــ: د (٥) كذلك: ا ج س ف ن، كذا: د ق (٦) او:ا د ف ن س ق، و: ج (٨) والحمرة: ا ج ن ف س ق، او الحمرة: د. والخضرة: ا ن ف ق ج س، ــ: د (١٠) ريب انه: ا ف ج س ق ن، شك ان: د (١١) هذه: ا د ف س ق، ــ: ن (١٢) النفسية: د ج س ف ق، النفيسة: ا ن، (١٤) والمختلفات: ا س ف د ج ق، ــ: ن. ولا: ا ن س ق، فلا: د. تشبيه: ا د ف س ق ن، تشبه: ج (١٥) فكذا: ا ف د ج س ق، وكذا: ن

تتعلق بهذه الاجناس المخصوصة من غير النظر الى العلة / والتمييز بينهما (١٣٥أ/ف) وبين الاوصاف / الاتفاقية التى هى اوصاف الوجود. وجعلوا مجرد (١٩٣ب/س) الوجود حجة وهو عين مذهب المجسمة المشبهة في اعتمادهم على مجرد الوجود فى دعواهم ان كل فاعل جسم على ما مر في تلك المسألة. ولم ينظروا الى العلة.

والمعتزلة خالفتهم فى تلك المسألة ثم صوّبتهم فى مسألة الرؤية في مجرد الوجود فيتبين في الحقيقة. وعند التأمل انهم هم المشبهة حيث صوبتهم في تلك المسألة بهذه وجلسوا تحت المثل السائر:

رمتني بدائها وَانْسَلَّتِ.

ثم لو جاز لقائل ان يقول ان الرؤية / تعلقت بهذه الاجناس المخصوصة (١٤٧أ/ق) فلا يكون ماوراءها مرئيا جاز لقائل ان يقول ان الموجود اجناس مخصوصة. وهي الاعراض والاعيان، وهي الجواهر والاجسام. فلا يكون ماوراءها موجودا.

فتنفي المعطلة الصانع لخروجه عن هذه الاجناس.

وتزعم النصاري انه جوهر لكونه موجودا ليس بجسم ولاعرض. وتزعم المجسمة انه جسم لكونه موجودا ليس بعرض ولاجوهر. ولا محيص لهم عن هذا.

(١) المخصوصة: ا س ق ج ف ن، المختلفة: د (٠) بينهما : ا ق ف س د، بينها: ج، ـــ: ن (٣) حجة: ا س ف ن ق، علة: د. المجسمة المشبهة: ن س ف،المجسمة والمشبهة: د، المجسمة: ق، المشبهة المجسمة: ا ج (٤) مر في: ف ج د س ق، مرت: ا، ق : ن (٦) في مسألة الرؤية: تأخرت الى ما بعد: في مجرد الوجود: في: ا ف ج (٧) انهم: ا ف ج د س ق، ـــ: ن (٠) السائر: السائر شعر: ق (١٥)، تزعم: ا د ف ن س ق، زعم: ج (٠) تزعم: ا د ف ن س ق، زعم: ج. (١٦) بعرض: ا ف ن ج س ق. بجسم ولاعرض: د

ولا بد لهم من الرجوع الى بيان العلة المطلقة للرؤية وليس ذلك الا مابينا من كونه موجودا. والى بيان ان الجوهر ليس بمرئى لانه جوهر لتعلقها بماوراءه. وكذا في الالوان والاكوان فيتبين حينئذ جواز رؤية ماوراء هذه الاجناس.

كما انا اذا بينا ان الجسم ما كان موجودا لكونه جسما لوجود ما ليس (١٥٩ب/د) بجسم. وكذا في الجوهر والعرض لم يكن بد من الرجوع الى بيان / حد للموجود يشمل الكل. فحينئذ يتبين جواز موجود ليس بجوهر ولاجسم ولا عرض.

وبالوقوف على مثل هذه المعاني يتبين استمرار اصول اهل الحق واندفاع التناقض عنها واضطراب اصول القدرية وكثرة تمكن التناقض فيها وبهذا يمتاز الحق من الباطل والصحيح من الفاسد.

(١٠٥أ/ن) ثم لهم اسئلة فاسدة تندفع. / كلها بمعرفة ما بينا من الاصل نذكر بعضها (١٩٤أ/س) ليسهل لمتأمليه الوقوف على كيفية / الدفع بمشيئة الله وعونه.

منها انهم يقولون كل مرئى يجوز ان يشار اليه. والله تعالى لو كان مرئيا لكان يجوز ان يشار اليه. والجواب عنه ان بعض اصحاب الرؤية وهم الاشعرية يجوزون الاشارة الى الله تعالى لا الى جهة كما يجوزون الرؤية لا في جهة فكان الالزام عنهم مندفعا. ثم عندنا وان كان (١٠٩ب/أ) لايشار اليه، / واليه ذهب ابو العباس القلانسي ولكن في الشاهد ما كان جواز الاشارة الى شيء لجواز الرؤية بل لكونه

(٢) بيان: ا ج د ف ق س، اثبات: ن (٣) في: س ق د ف، ـــ: ن (٠) الاجناس: ا ن ج ف ق س، الاجسام: د ، (٤) بينا ف ق س د ج، ثبتنا : ا ن الجسم : ا د س ف ق ن، الجنس الجسم: ج (٥) وكذا: ا س ق ن، فكذا: ف (٦) للموجود: ا د س ف ق ن، الموجود: ج (٨) وبالوقوف ... واندفاع: د س ف ق ن : ا (٩) اصول: ا ج د س ق ن، وصول: ف اضطراب : ا ف د ج، اضطرار: ن. القدرية: د ں ف ق، للقدرية : ن (١٢) لمتأملية ف س ق د ن، لمتأمله: ج ا (١٣) بمشئة الله تعالى وعونه: ج ا ف د س ق، بعون الله تعالى ومشيئته: ن (١٤) لكان: ج د ف ن س ق، ـــ: ا (١٥) جهة: ا ج د س ف ق، الجهة: ن. يجوزون: د س ف ق، تجوز: ن (١٩) لجواز: ف د ج ا س ق، بجواز: ن

متحيزا في جهة فكان جواز الاشارة مع وجود الرؤية من اوصاف الوجود فبطل الالزام.

ثم يعارضون فيقال لهم كل مخاطِبٍ آمرٍ ناهٍ في الشاهد يشار اليه فلو كان الله تعالى مخاطبا آمرا ناهيا لكان يشار اليه. فما اجابوا به عنه فهو لهم جواب. والله الموفق.

ومن ذلك قولهم كل مرئيٌ في مكان. فيقال لهم ماكان في المكان لانه مرئيٌ. وما كان مرئيا لانه في مكان فانه تعالى لو خلق جزءا لايتجزأ لا في مكان لكان مرئيا. والصفحة العليا من العالم مرئيٌ وهو لا في مكان. وقد يحل في المكان ما ليس بمرئيٌ عندكم كالعلوم والقُدر والارادات وغيرها. فبطل قولهم.

ثم يعارضون بالمخاطب الامر النا هي انه لم يُر في الشاهد الا في مكان وفي الغائب آمرناه مخاطب ليس في مكان. وكذا لاحي ولا فاعل في /(١٤٧ب/ق) الشاهد الا في مكان وهو محدود متناه جسم ولا تجب التعدية الى الغائب. فكذا ما نحن فيه.

وكذا قياد كلامهم يلزم ان الله تعالى لو لم يخلق الاز نجيا او لم ير انسان الا زنجيا او لم ير الا جسما اسود او لم يخلق الله تعالى من الالوان الا السواد، ان يعتقد ان لاموجود الا زنجي ولا مرئيٌ الا زنجي ولا جسم الا اسود ولا لون الا اسود. ولا يجوز وجود ماوراء هذه الاشياء ولارؤية غيرها لتعلق الوجود والرؤية بها وهذا كله / باطل باجماع العقلاء. (١٦٠أ/د)

(١) متحيزا: جـ س ف ق، متحيزنا: ن (١) في جهة مكان... الوجود: د ج، ـــ: ن ف ا س ق (٤) به: ف ن اس ، لهم: ق ـــ: ج د (٧) فانه: ف ن س ق، لانه: ج (٨) مرئي وهو: ف ج ا د س ق، مرئية وهي: ن (٩) لانه ما ليس بمرئيٌ عندكم كالعلوم والقدر والارادات وغيرها فبطل قولهم: تكرر في: د قبل لانه مرئيٌ (في سطر ٦) (١٥) كلامهم: ف س (هامش) ن، كلامكم: ج د ا ق (١٥ــ١٦) او لم يرانسان الا زنجيا: ج د ف ق س ن، ـــ: ا (١٧) السواد: د س ق، سواد: ن ف (١٨) الوجود: ج د س ف ق ن، الموجود: ا

فكذا ما تمسكت به المعتزلة من نوع هذه الخيالات. ومن هذا القبيل (١٩٤ب/س) قولهم ان الرؤية لما تعلقت / بهذه الاجناس المخصوصة ولم نر ما سواها من الطعوم والروائح انما لم ير لمخالفتها هذه الاجناس والمخالفة بين الله تعالى وبين هذه الاجناس فوق المخالفة بين الطعوم والروائح وبين هذه الاجناس لانه لاشبه بين الله تعالى وبين خلقه بوجه من الوجوه. وبين (١٨٠ب/ب) الطعوم والروائح وبين هذه الاجناس مشابهة من وجوه / كالحدث والعرضية واشباه ذلك.

والجواب ان انعدام رؤية هذه الاشياء ما كان لما ذكرتهم بل لوجود ضد (١٥٤أ/ج) رؤيتنا. فاما هي فعندنا مرئية. / والدليل عليه انا نرى السواد ونرى البياض ايضا مع وجود التضاد بينهما وهو اقوى من المخالفة فدل ان انعدام رؤية ما انعدمت رؤيته ما كان لمكان المخالفة بل لما بينا.
والله الموفق

(١٣٥ب/ف) /واعرضت عن ذكر مثل هذه الاسئلة لانفتاح طريق الدفع والتحامي عن الاطالة وجعلهم المسافة بين الرائى والمرئى واتصال الشعاع او انطباع المرئى في عين الرائي وارتفاع الحجب شرطا للرؤية فاسد. وكذا اشتراطهم كون المرئي متحيزا فاسد. لانهم سلموا لنا رؤية الاعراض. ومن لم يسلم منهم ذلك الزمناه بالدليل. واتصال الشعاع بالاعراض غير متصور. وكذا ادراكها بالمماسة علي ما قررنا.

ومن مذهب النظام ان الشعاع جسم يماس المرئي. والعرض لايماس.

(١) به ـــ: س (٤ـــ٥) فوق المخالفة ... الأجناس: ج ق ف س د ا ، ـــ: ن (٤) ا ـــ بين: ف س ق ن د، ـــ: ج (٧) كالحدث: ب ج د ن، كالحدوث: ا س ف ق (٨) والجواب: ف د ن ق س، فالجواب: ج (٩) عليه: د ف ق ن، ـــ:س د (١٨) ا ـــ يماس: ج س د ف ق ن، بما بين: ا

ومع ذلك يرى دل ان هذا كله باطل. وكذا انطباع المرئيّ لان المرئيّ لاينطبع. ولكن يخلق الله تعالى مثل صورة المرئيّ في المرآة. ولاصورة للاعراض.

وكذا ارتفاع الحجب يكون فيما بين الاجسام فاما في حق الاعراض فلا يقال ارتفعت الحجب الا ان ترتفع عن مَحالها. وقد بينا قبل هذا ان ارتفاع الحجب عن محالها لاأثرله في / حقها على انا قد بينا ان الحجاب (١٠٥ب/ن) لا اثر له في المنع عن الرؤية فلم يكن لارتفاعه اثر في اثبات الرؤية. والله الموفق.

وكذا جعْلهم المقابلة شرطا فاسد لان المقابلة تكون ثابتة بين الاجسام. فاما الاعراض فلا تقابل / وقد ثبتت رؤيتها دل انها ليست بشرط. (١٩٥أ/س)

غير انها وقعت في حق الاجسام لضرورة كونها متحيزة متناهية (١٤٨أ/ق) / وكل شيء يرى كما هو لاتوجب الرؤية تبدلا في المرئيّ. فان الاسود (١١٠أ/أ) يرى اسود والابيض يرى ابيض. وكذا المتحرك / والساكن والطويل (١٦٠ب/د) والعريض والمثلث والمربع والمدور والجماد والحيوان. وكل ما يعايَن ويُرى من الاجسام والاعراض / يرى كما هو لا ان يكون ذلك من موجبات الرؤية (١١٨أ/ب) او من شروطها.

ثم دعوى النظام اتصال الشعاع وكونه جسما فاسد. لان الشعاع هو الانجلاء القائم بالبصر وهو عرض لدخوله تحت حد الاعراض. والاعراض لاممّاسة لها ولا انتقال من محل الى محل فلا يتصور انتقاله من العين الى المرئىّ على ان الشعاع لو كان جسما لكان لايتصور مانقول

(٤) ترتفع: ف ج س ق، ترفع: ن (٥) قد: ف، ـــ: د ج ا س ق (٧) وكذا (وكذلك: س ف) ... الاجسام: ف ن ا ج س ق، ـــ: د (٨) فلا تقابل: د ن ج، فلا تقابل ولا تقابل: ب س ف ق، فلا يقال: ا (٩) لضرورة: د ف ق ن، بضرورة: س (١٠) كل: س ف د ج ق ا، كذا كل: ن (١٢) يعاين: ا د ق ف ج س ، يباين: ن (١٥) اتصال: د ف ق ن، من اتصال: س (١٧) لاانتقال: ق د ج س. الانتقال: ف ن،. لاممّاسة: ج د ف س ق ن، مماسة: ا.

من حيث ان الانسان يرى السماء وما فيها من الكواكب كما فتح عينيه من غير تخلل مدة مع بعد بينهما. ولا يتصور انتقال جسم في هذه (١٥٤ب/ج) المدة من الارض / الى السماء مع ما بعد ما بينهما من المسافة.

وكذا لوحصل العلم بالرؤية بطريق المماسة لحصل ما هو المخصوص بالمماسة من العلم بحرارة الممسوس وبرودته ولينه وخشونته ورخاوته وصلابته بمجرد الرؤية لان العلم المخصوص بالمماسة لاينعدم عند وجودها. وان حصل علم آخر وراءه كما فى الذوق فان العلم بالطعوم وان حصل به ولكن لما كان لايخلو عن المماسة ما انعدم العلم المختص بها. كذا هذا. والله الموفق.

ودعواه ان الحواس تدرك بطريق المماسة دعوى متعرية عن البرهان بل هو باطل. وقد فرغنا الآن عن ابطاله. ثم هو باطل بالسمع. وقوله ان الصوت جسم ينتقل فيدخل في صماخ السماء باطل لدخول الصوت تحت حد الاعراض على ما قررنا قبل هذا في اثناء كلامنا. ولا يتصور من الاعراض الانتقال من محل الى محل ودخولها في محالّ. لان ذلك من صفات الاجسام.

والذى يحقق هذا ان الرجل اذا وجد منه صوت بحضرة الف نفر اكتنفوه (١٩٥ب/س) من جوانبه الاربعة يسمع كل واحد منهم ذلك الصوت بعينه / بكماله. (١٨١ب/ب) ولا يتصور وجود الجسم فى امكنة كثيرة. ولايقال سمع كل واحد منهم بعضه. لان كل عاقل يعرف ببديهة العقل انه سمع كمال صوته ولا يقال يسمع كل واحد منهم صوتا على حدة.

(١) عينيه: د س ق، عينه: ا ج ف ن (٢) مدة: ج ف ق ن، ضده: د.س (٣) مع ما: ف د ج س ق، مع: ا (٤) كذا: ج د ق ن، كذلك: س ف (٥) ولينه: ج د ف ق ن، ـــ: س (٦) عند: س ا ف ق د ج، عنه: ن. وان: ج د ا س ق ن، فان: ف (٩) هذا: س ف ق ا ن، ـــ: د (١٩) اكتنفوه: ج د ف ق ن، اكتنفرته: س (١٨ــ١٩) ولا يقال ... بعضه ... كمال صوته: س ق د ف ج ا ، ـــ: ن. (١٤) العقل: د ق ج ا، عقله: ب س ف. (١٨) وجود: ا د س ف ق، دخول: ج ن. (٢٠) يسمع كل واحد منهم صوتا على حدة لان: ج د ف ن س ق، ـــ: ا

لأن / كل واحد منهم يسمع صوت هذا الرجل ولم يحصل منه الا صوت واحد. ومن أراد أن يوهم نفسه أنه سمع صوتا سوى الصوت الذى وجد من هذا الرجل لايقدر على ذلك ويعرف بنفسه من نفسه الكذب ضرورة. والرجوع إلى الحق واتباع أدلته والاقتداء / بأهله أولى بالعاقل (١٤٨ب/ق) من ركوب مثل هذه التُّرَّهَات والوساوس التى لايخفى فسادها عند التأمل أو إيضاح من تأمل وكشفِه عن ذلك على الصبيان والعوام. ولكن الله تعالى يكرم بهدايته / من يشاء من عباده فضلا منه ويخذل من يشاء منهم عدلا منه وهو الغني الحميد. يَفْعَلُ مَا يَشَآءُ (١) وَيَحْكُمُ مَا يُرِيدُ (٤). لاَيُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ.

وكذا اشتراطهم الضوء في المسافة فاسد. اذ الظلمة لاتمنع من الرؤية عند القائلين بالرؤية للأشياء. روى عن أبي العباس القلانِسي حكى عنه ابن فورك في كتاب اختلاف الشيخين. وذلك ليس مما يعتمد عليه لان / الهرة (١٠٦أ/ن) وكثيرا من الحشرات والهوام ترى بالليل وان وجد الظلام / والخُفاش (١٣٦أ/ف) لايبصر بالنهار، وان وجد الضوء. فلا اعتماد / على الضوء وغيره بل متى (١٥٥أ/ج) خلق الله تعالى الرؤية في البصر حصل الوقوف / على المرئى. (١١٠ب/أ)

ثم الذي يبطل جميع ما سبق ذكره من شبهات الخصوم أن الله تعالى يَرانا ولا مسافة بيننا وبينه ولا اتصال شعاعٍ ولا انطباع المرئى في الآلة لتعاليه عن الرؤية بالآلة. وهذا مما لامحيص لهم عنه. وتبين بتحقيق

(١) يسمع: جـ س ف ق، سمع: ن (٥) اولى: س ق ج د ف ن، ولى: ا (٥) الوساوس: ف ا ن س ق ج، الوسواس: د (٧) العوام: ا ب ج ف د ق س، القوام: ن (٧) (١) الفاطر ١٥ (ح) آل عمران ٤٠ (٣) المائدة ١ (٤) الانبياء ٢٣ (١٠) اذ: ا ف ن ج، لان: د (١١) للاشياء: ج د ن، الاشياء: ا س ف، الاشيئا: ق (١٢) مما: ب س ج د ف ق ن، ما: ا (١٣) ترى بالليل: تكرر في: ا (١٥) الرؤية: ف ج د ا ق س، ـ: ن (١٧) ولا : ب د ا ج س ف ق بلا: ن،

رؤية الله تعالى إيانا أن جميع ما وجدوه فى الشاهد من اوصاف الوجود لا من اوصاف العلة او الشرط. والله الموفق.

وافترقت المعتزلة في الاعتراض على هذا الكلام. فانكر النظام والكعبى ومن وافقهما أن الله تعالى يَرى شيئا. وأوّلوا وصفه تعالى بانه بصير أنه عالم بالمرئيات وجعلوا الرؤية ضربَ علم في الشاهد / والغائب جميعا. (١٩٤أ/س) واذا كان كذلك كانت رؤية الله تعالى ايانا عِلما منه بنا. فلا تشترط هذه الشروط اذ هى من شروط الرؤية دون العلم، والرؤية منا وان كانت علما. ولكن كانت علما مخصوصا حاصلا بهذه الالة. والعلم بهذه الالة لايحصل لنا الا بهذه الشروط. وهذا فاسد. لأن الرؤية معنى وراءَ العلم. فان انسانا لو قال رأيت كذا. ولم اعلم به كان صحيحا. ولو كانت الرؤية هى العلمَ لصار الرجل نافيا عينَ ما اثبته. وصار مناقضا، كما لو قال قعد فلان ولم يجلس. ولان محل الرؤية في الشاهد هو العين ومحل العلم هو القلب. وهو امارة التغاير اذ الشيء الواحد لايحل محلين. وكذا ضد البصر العمى وضد العلم الجهل وتغاير ضديهما يدل على تغايرهما. هذه هي طرق معرفة الاتحاد والتعدد. وقد اثبتُّ بكل من ذلك تغايرَهما وتعددَهما في الشاهد.

(٢) وجدوه :ف ج س ق ب ا ، وجده :د (٢) والله الموفق: ف د ق س ـــ: ن ا ج (٣) افترقت : ف د ج ا س ق ، اوردت: ن. الاعتراض : ف د ن ا س ق، الاعراض: ج. فانكر: ف د ن س ق، وانكر: ج ا (٧) رؤية الله: ا د س ق ف ج، رؤيته: ن (٦) علم في: ف س ن ا د ق، فى علم: ج (٨) دون العلم والرؤية منا: ف ا ج د س ق، ـــ: ن (٩) والعلم بهذه الآلة: د ف ق ن، ـــ: س (١٢) نافياً: ف ج س ق، باقيا: ن، عين: د ف ق س، غير: ا ن، عن: ج (١٣) يجلس: ن ف ج س ق، يجلس فلان: د (١٥) طرق: ف ن د ا س ق، طريقة: ج. الاتحاد: ا ف د ن س ق، الاحاد: ج

يحققه أن العلم بالمرئى يثبت مع العمى ولا يتصور ثبوته مع الجهل فان الاعمى لو سمع شئيا بطريق التواتر يحصل له العلم به، وان كان المخبَر عنه مرئيا في نفسه. وكذا لو كان الرسول صلى الله عليه وسلمَ اخبر أعمى / بلون جسم عرفه الاعمى باللمس حصل له / العلم بذلك. (١٤٩أ/ق) واجتماع الجهل مع العلم بشيء واحد من جهة واحدة. واجتماع رؤيته (١٤١ب/د) والعمى عنه محال ممتنع. وبثبوت العلم بالمرئيّ زال الجهل وما زال العمى. ولو كان شيئا واحدا، لَما تصور اذ زوال الشيء مع بقائه مستحيل.

والذي يقرر هذا أن من رأى شيئا ثم غمَّض عينيه والمرئىُّ بعدُ بين يديه تبدلت حالته لامَحالَةَ وانعدمت منه في هذه الحالة صفة / كانت موجودةً (١٥٥ب/ج) قبل تغميض عينيه، وما انعدم العلم بذلك الشيء فانه عالم به وبصفاته وهيئاته بعد التغميض كما هو عالم به قبل التغميض. فكان المنعدم هو الرؤية وانعدامها مع بقاء العلم دليل أنها معنى وراء العلم. ثم لو فتح عينيه بعد ذلك حصلت له / صفة كانت منعدمة في حال التغميض وهى (١٩٦ب/س) الرؤية ولم يحصل العلم. لانه كان حاصلا في حالة التغميض.

فدل ان الرؤية معنى وراء العلم والله تعالى يَرانا لاعن جهة ولم يحصل من هذا المنع لهؤلاء الملحدين الا تكذيبُ الله تعالى فيما وصف به نفسه وتكذيبُ رسله / عليهم السلام فيما وصفوا به ربّهم، ونسبة العمى اليه (١٨١ب/ب) تعالى الله عما يقول الظالمون علوا كبيرا.

(٢) التواتر: ف س ج ق ن ا، للتواتر: د (٣) وكذا: ن ج د س، كذلك: ف. يحصل: ف ج ن س ق، لحصل: د ا (٢ــ٤) يحصل له العلم به ... الاعمى باللمس : ج د س ف ق ن ــ: ا (٧) بقائه: ف ن س د ا ق، بقائه فان ذلك: ج (١٠) عينيه: ف ن د ا س ق، العينين: ج (١١) فكان: ف د ن س ق، وكان: ج. المنعدم: ف ج د ا س ق، المتقدم: ن. (١٣) صفة: ف ج ن س ق، صفات: د (١٦) فيما: ف ق د ج س، بما: ن ا

اذ الحي لايخلو عن اتصافه بالبصر او العمى فاذا نفوا عنه البصرَ وصفوه بالعمى ضرورةً وهو من اعظم أمارات الحدث. ونفى أمارة الحدث والنقيصة اولى من نفى الرؤية عنه. ثم ان هؤلاء مع هذا ينسبون انفسهم الى التنزيه والتوحيد مع اثباتهم افحش العيوب واوضح دلالات الحدث.

(١٠٦ب/ن) والبصْرية منهم يسلمون / أن الله تعالى يرَانا ولكن يفرقون بين رؤيته ايانا وبين رؤيتنا اياه، فيقولون إنه تعالى يرانا لا بالآلة فيتحقق ويتصور بدون الجهة والمقابلة.

فاما نحن فنراه بالالة فلا يتصور الا في الجهة لان الالة جسم لا يتصور استعمالها الا في حيز معلوم كمن فعل منا بيده لايمكنه ان يفعل الا في جهة مخصوصة فكذا هذا.

والجواب عنه أن المقتضِيَ للجهة ان كان هو الرؤيةَ فباطل برؤية الله تعالى ايانا وان كان هو الالةَ فباطل بعلمنا الله تعالى فانه يحصل بالالة وهو القلب وهو جسم ولا يقتضى الجهةَ والمقابلةَ ولا ثالثَ هاهنا وكل واحد من الامرين غير مقتضٍ للجهة، دل أن هذا الاعتراض فاسد.

ولا يقال: كل واحد منهما لايقتضى الجهةَ واذا اجتمعا اقتضيا. لان ما ليس بمقتض للشيء اذا اجتمع مع ما ليس بمقتض له لا يقتضيان لانهما بذواتهما لايقتضيان ولا أثر للاجتماع.

(١) يخلو: ف ج د ا س ق، يخفي: ن. او: ا ف د ج س ق، و: ن (٢) امارة الحدث: س ق، امارات الحدث: ب د ف ن، (٣) ان: ب ف ج د ن س ق، ـ: ا(٦) بين: د ق، : ـ: ف ج ن ا س (٨) فلا: ا ج د س ف ق ، ولا: ن (٩) الا: ج د ف ن ق س، الى: ا (١٢) الله: د ج ق ن ، لله : ا ف س ، بعملنا : ف س ، علمنا : ج ق د ن . وهو وهي : د. (١١) وهو : هو : ق فقط . ولاثالث : ف د ن ا ق س ، ثالث : .، ههنا : ف ق ج ن ا، هنا: د س (١٥) اقتضيا: ج د ف ن س، اقتض: ا (١٦) ا ـ يقتضيان: ج ف ا د ق س، يقضيان: ن. اجتمع: ف س ف ج ن ا، اجتمعا: د (١٧) بذاوتهما:بذاتيهما:ق(١٦) له:وقع بعد لايتقتضيان في: س

وبهذا يَبطل قولهم /: إن المرئى إما أن يكون مقابَلا كالجسم او حالاً في (١٣٦ب/ف)
المقابلة / كالالوان والاكوان او ما له حكم المقابلة كالمرئى في المرآة من (١٦٢أ/د)
صور الاشياء. فان الله تعالى يرى / المرئيات لا بهذه الوجوه على أن (١٤٩ب/ق)
هذا الكلام باطل. فان المقابلة لو كانت شرطا /، لكان العرض لأيرى. (١٩٧أ/س)
ولو كان الحلول في المقابلة شرطا لكان لاتُرى الجواهر / ولا ما له حكم (١٥٦أ/ج)
المقابَلة ولو كان كونه في حكم المقابلة شرطا لكان المقابل والحالّ في المقابل لا يُريان.

ورؤية كل شيء من هذه الاشياء مع انعدام ما اقترن بصاحبه دل أن شيئا من ذلك ليس بشرط ولو شُرط اجتماعها لكان لايرى شيء البتة لاستحالة اجتماعها. ولو جعل احد هذه الاشياء شرطا لامحالة فلا بد له من اقامة الدليل ولا دليل لهم سوى الوجود. وهو باطل على ما بينا.

وبهذا يبطل قولهم: إن ما يدّعونه ليس برؤية. اذ هى لاتعرف عند اهل اللغة فان الله تعالى يَرى ورؤيته ليست بمقابلة ولا محاذاةٍ ولا اتصالِ شعاعٍ ولا تقليبِ مقلةٍ. وتبين أن هذه الاشياء ليست الا من القرائن الاتفاقية والاوصاف الوجودية. والرؤية رؤية بدونها.

وقولهم: إن العلم بالغائب لايخرج عن الوجه الذى به يُعلم الشاهدُ.

قلنا: وكذا الرؤية فانها كما كانت في حق الشاهد ضرورية كانت في حق الغائب كذا. وما ذكر من المقابلة والمسافة واتصال الشعاع، قد ابطلنا أن يكون شيء منها من لوازم الرؤية.

---

(٨) بصاحبه: ف ن، بصاحبيه: ا د س ق، به متحققه: ج (٠) ورؤية:فرؤيه: س، ورؤيته: ج (٩) اجتماعها: ف د ن س ق، اجتماعهما: ج ا. شرط: د س ف ق، اشترط: ن (١٠) له: ا د س ف ق ، لهم: ن (١٢) ليس: ا ج د س ف ق، انه رؤية ليس: ن (١٦) وقولهم: ا د ف ن، قولهم: ج. به: ا د ف ن، ـ: ج (٢١) كذا: كذلك: س (١٨) قد: ف ج ا ن، قلنا قد: د هامش ق، فقد: س

بل كل شيء يُرى كما هو، وعلى ما هو. فلما كانت الاجسام في الجهات منا. وبيننا وبينها هواء رأيناها كما هي وعلى ما هي عليه لا لأن الجهة والمقابلة من لوازم الرؤية والله تعالى ليس بمتناهٍ ولا منا بجهة فيُرى كما هو كما يرانا هو لا عن جهة ولا في جهة.

وما قالوا: لو كان الله يُرى لكان يرى كله او بعضه على ما قرروا، كلام فاسد. دفعتهم اليه الحيرة. واقرب ما يجابون عنه ان يقابَل بالعلم. فيقال اتعلمون الله كله أم بعضَه؟

فان قالوا: عرفنا كله اوعرفنا بعضه احالوا.

وان قالوا: اذا لم نعرف كله ولا بعضه لم نعرفه، كفروا. وان قالوا نعرفه كما هو وهو ليس بموصوف بالكل والبعض فهو لهم جواب. وكذا يقال الله تعالى يَرانا افيرانا بعضُه ام كلُه؟ والكلام فيه كما في الاول.

ثم حقيقة الجواب أن الكل اسم لجملة تركبت من اجزاء محصورة والبعض
(١٩٧ب/س) اسم لكل جزء تركب الكل منه / ومن غيره. / وذلك كله لايليق
(١١١ب/أ) بصفات الباري فلم يكن كلا ولا بعضا فيُرى كما هو. واعتبر هذا بالعلم
(١٦٢ب/د) به ثم هذا يبطل برؤية الاعراض / اذ يرى لون او حركة.

فلو قيل رأيت كله ام بعضه فبأى الجوابين أجاب، أحال وليس له من
(١٥٦ب/ج) الجواب الا ان يقول العرض لا يوصف بالكل والبعض / لما مر من
(١٠٧أ/ن) تحديدهما. وذلك محال على العرض فيُرى / العرض لا كله ولا بعضه

(٥) كلـه او بعضـه : ج ق د ا س ف ، بعضه او كلـه : ن . قرروا: ج د ن. قرروا: ج د ف س ق ن، قررنا: ا (٨) او عرفنا: ا ف ج، او: ق ن د س، احالوا: ج د ف س ق ن، احارا: ا (٩) ٢ــ وان: ج د ف ن س ق، ان: ا (١٠) فهو: ن ا ج س ق ن، فهما: د (١١) افيرانا: ف د ا ن س ق، اويرانا: ج (١٣) من: ف ق ن، عن: د س ، ذلك: ذا: ق (١٦) احال: ج د ف ق ن، ــ: ا س (١٦) فلو: ف ج د ا س ق، ولو: ن، ام: ف ج س ق، او: ن. له: ف ن س ق، عليه: ج (١٨) العرض: ف د ن س ا ق، والعرض: ج

بل يرى على ما هو عليه. فكذا البارئ جل وعلا، يُرى على ما / هو (١٥٠أ/ق) لا كله ولابعضه وكذا الجزء الذى لايتجزأ.

ثم اكثر هذه الاسئلة يرِد على من يقول يُرى الله في الاخرة. فاما من فرض الكلام في ان ذاته هل هو مرئى في نفسه فيسقط عنه اكثر هذه الاسئلة.

وبعض الكبراء المحققين من أئمتنا بسمرقند، رحمهم الله، كان يوصي اصحابَنا ان يفرضوا الكلام في اثبات الرؤية في ذاته لااثبات كونه في ذاته مرئيا ليندفع اكثر هذه الاسئلة.

وقد خرج الجواب عما قالوا: انا لماذا لانرى الله في الحال. ولا حُجُب ولاموانع. فانا بينا قبل ذلك ما هو جوابُه على الاستقصاء ثم نزيد لهذا إيضاحاً لان المعتزلة يتشبثون به ويوهمون الأحداث انه من قبيل ما لاانفصال عنه.

فنقول لهم عند وجود الحجب والسواتر ودقة المرئى وبُعده. ما المانع من الرؤية؟ اقيام ضدها بمحلها ام الحُجُب والسواتر والدقة واللطافة والبُعد؟.

فان قالوا بالاول فقد أذعنوا للحق وانقطع شغبهم. وان قالوا بالثاني واضافوا ارتفاع الرؤية الى هذه الاشياء وان لم تكن قائمة بمحل الرؤية.

قيل لهم: اذا جاز ان تنعدم الرؤية للشيء لا الى ضده.

(١) هو: ج ف ن اس ق، ـــ: د. ٢ـــ هو: ج د س ق ف ا، هو عليه: ن (٤) فرض: ج س د ف ق ا، مثل فرض: ن (٧) يفرضوا: ف س ق ج، يفوضوا: ن، يعرضوا: (٧) الرؤية ... اثبات: ج، ـــ: ف ن د ا س ق (٩) عما: ف ج د ا س ق، على ما: ن. انا. ج ف ن ا، انه: د (١١) به: ج د ف ن س ق، ـــ: ا. لهذا: د ف ق ن، بهذه: س (١٣ ) ما المانع: ا ج س ف ق، من المانع: ن، لاالمانع: د. بمحلها: ج د س ف ق ن، لمحلها: ا. ام: ا ج ف س ق، و: ن. الحجب و: د س ف ق، ـــ: ن (١٥) للحق: ا ج د س ف ق، الى الحق: ن (١٧) ضد: ج ف ق ا س، ضده: د

فلم لايجوز ذلك في جميع الاعراض حتى يخلو الجسم من الحركة لا الى ضدها، ومن اللون لا الى ضدٍ له.

ثم يقال لهم: اليس قد يجوز أن يُقَوى الله تعالى أبصارَنا فنرى الجسم الصغير والدقيق والبعيد. فاذا قالوا: نعم. قيل لهم فما انكرتم من ان تكون (١٩٨أ/س) الدقة التى تجامع الرؤية تارة ولاتجامعها تارة لاتكون علةً / لان يكون الشيء غير مرئى كما لا يكون الشيء علة لان يكون مرئيا. اذ قد تجامع الرؤية تارة ولاتجامعها تارة.

ويقال لهم ما انكرتم ان يكون ما يجامع الرؤية تارة ولا يجامعها تارة لايكون علةً لان كان الشيء مرئيا. كما ان وجود الجسم الذي يجامع الحركة تارة ولا يجامعها تارة لايكون علة لأن كان الشيء متحركا. وكذا لاتكون علة لئلا يكون مرئيا لوجود العلة في الفصلين. ولا معلول.

ويقال كيف تنتفي رؤية الدقيق والبعيد من العين لابضدٍ حلّ محل الرؤية (١٣٧أ/ف) بل للدقة الحالّة في عين الرائي / والغيبة الحالّة في غيره وكيف يجوز ان (١٥٧أ/ج) ينتفي الشيء بوجود / عرض في غير محله.

ثم يقال لهم لم زعمتم ان ما يجوز ان يُرى اذا لم نره فانما لم نره للخلال (١٦٣أ/د) التى عددتموها من الدقة / والحجاب والغيبة والبعد واللطافة. فان ادعوا ان فيما بيننا كذلك.

---

(١) من: ا ج د س ف ق، عن: ن (٢) ضد له: ج ف د ا س ق، ضده:: ن (٤) فاذا: ا ج د س ق ن، فان: ف (٤) من ـــ: ج (٦) الشيء: ج، ـــ: ا د س ف ق ن (٨) ويقال ... ولا يجامعها تارة: د ج ف ق س ن، ـــ: ا. يجامع .... ولا يجامعها: ج د ف ق س. ولا يجامع ... يجامعها: ن (١٠) تارة: اخرى: س (١١) مرئيا: س ف ج د ا ق، منها: ن (١٢) تنتفي: ن ف ا س ق، ينبغي: ج د. ويقال: فيقال: د (١٣) للدقة ... الحالة: ف س د ا، الدقة: (هي: ج) حالة ... حالة: ج ق ن (١٥) لم: ج د ف ن سق، أ: ا (١٥) فانما لم نره: ف ا د ق، ـــ: س ن. نره: ج ف ن س ق ا، نر: د. من: ف ن د س ق، في: ج (١٧) بيننا: د ف ق ن، بينا: س

قيل لهم: ولم زعمتم ان ذلك فيما بيننا كذلك مع مخالفتنا اياكم فيما ادعوتموه، ومنعنا ان يكون شيء من ذلك لايُرى لما ذكرتم في الشاهد، وإحالتنا انعدام الرؤية الى وجود ضد الرؤية.

ثم يقال لهم لم يزل دأبكم الرجوع / الى مجرد الوجود والعمى عن حقائق (١٥٠ب/ق)
العلل. ولم قضيتم بذلك، اذا وجدتم كذلك. ثم يطالَبون بان يقضوا ان الشيء في الغائب لايكون الا جوهرا او عرضا. والقائم بنفسه لايكون الاجوهرا لوجودهم كذلك.

ثم من غباوتهم أنهم وجدوا في الشاهد كل عالم موصوفا بالعلم ثم لم يقضوا بذلك في الغائب وان تعلق العلم بالعالِم تعلق العلل بالمعلولات.

ثم قضوا في الغائب بما كان اقترن باخر في الشاهد اقتران الوجود / وهذا (١١٢/أ)
مما لايخفي فساده.

ولما رأى بعض اصحاب الجبائيّ هذا الالزام زعم أن دقة الجسم مانعة من الرؤية من اجل ضعف فى البصر. فيقال لهم افيجوز ارتفاع الضعف مع وجود الدقة. فان قال: لا. احال في كلامه لان قيام معنى في محل لايمنع من وجود عرض اخر في محل آخر.

وان قال: نعم. قيل اذا ارتفع الضعف هل يَرى. فان قال: لا. قيل لم؟
وقد زال المانع. وان قال: نعم. فقد رجع الى الحق / واثبت الرؤية مع (١٩٨ب/س)
وجود الدقة. فالانعدام حيث ينعدم لايكون مضافا الى الدقة بل الى وجود ضد الرؤية والله الموفق.

---

(٢) لايرى لما (كما: س): ج د س ف ق ا، كما: ن. شيء: ج ف ا س، ق ن، ـــ: د (٥) اذا: ج ف د س ق، اذ: ن. قضيتم: ف د ن ا س ق، نفيتم: ج. وجدتم: ج ا د ف ق س، وجد: ن (٩) بالعالم: ج ا ف د س ق، بالعلم: ن (١٠) وهذا: ف س ق ج ن ا، فهذا: د (١٣) له: د س ق، لهم: ف ن (هامش ق) (١٤) احال: ف ج د ا س ق، احاله: ن (١٦) قيل: ف ن ا د س ق، فقل: ج، اذا: ج ا ف ن س ق، ان: د (١٨) فالانعدام: ج ا س ق ن، والانعدام: د ف (١٩) والله الموفق: ج د ف س ق ن، ـــ: ا

(١٠٧ب/ن) والجواب عن قولهم: إن الرؤية عندكم كانت بطريق / الثواب ولذتُها فوق سائر اللذات وبزوالها تتنغص النعم على ما قرروا. إنا لو فرضنا الكلام في اثبات كون الذات مرئيا لا في وجود الرؤية لامحَالة في دار الجزاء اندفع الالزام.

ثم نقول: ليس الامر على ما زعمتم أنه اذا انصرف عن رؤية الله تعالى على معنى ان الله تعالى يخلق ضد رؤيته في أبصارهم تنعدم اللذة بل توجد وتنصرف بتلك اللذة الى لذة الاكل والشرب والنكاح فهم يرجعون الى زيادة لا الى نقصان وهذا كرجل يهب له واهب الف دينار. ثم يهب له بعد ذلك درهما. فالدرهم مع الالف من الدنانير افضل من الالف وحده.

ثم يقلب عليهم هذا السؤال / فيقال لهم: اذا كانت لذة رؤية النبي، صلى الله عليه وسلم، من افضل لذّات الجنة فيجب اذا رجعوا عن رؤيته ان يرجعوا الى نقصان، فكل ما اجابوا به، عنه فهو جوابنا لهم. والله الموفق.

ثم ان هذا الكلام ربما يرد على ابى العباس / القلانسى حيث زعم ان لذة الرؤية متولدة من الرؤية تحل في نفس الناظر بقوة طبع في عين الناظر.

فاذا كان الامر كذلك عنده، فلا يتصور حصول اللذة بعد زوال الرؤية المولّدة للّذةِ ولا وجود للمتولد بدون السبب المولِد.

فأما عندنا اذا لم نقل بتولدها يتصور وجودها بعد زوال الرؤية فلا يرد علينا هذا الاشكال.

والله الموفق.

---

(١) لذتها: لذاتها: س، قرروا: ف د ج ا س ق، قدروا: ن (٦) على معنى ان الله تعالى: ف ن ج ا س ق، ــ: د (١٠) يقلب: د ف س ق ج ا، يغلب: ن. هذا: ج ا د ف، س ق ــ : ن (١٢) فكل ما: د ا ف ن س، وكلما: ج. عنه: ج د ن س ق، به عنه: ا ( ٠ ) والله الموفق: ج د ف ن س ق، ــ: ا (١٣) ان: ف ا د ج س ق، ــ: ن. على: د ف ق ن، الى: س (١٤) متولدة: د ف ق ن، متولد: س (١٤) عين: د ق، الحي: ج ف ن، الحس: س (١٦) للذة: د ف ا ن س ق، ــ: ج

واما تعلقهم بقوله تعالى: لَاتُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَارُ (١) فقد اجاب / (١٥١أ/ق) عنه ألاشعري فقال نحن نقول بموجب الآية فان الله تعالى نفى الإ دارك عن الأبصار لا عن المبصِرين. ونحن نقول: لايدركه البصر انما يدركه المبصِر. فلم تتناول الآية محل الخلاف. وزعم الاشعري أن هذا جواب يعتمد عليه ويتبجح اصحابه بهذا الجواب ويعدون هذا من حذاقته.

الا انا نقول: لا اعتماد على هذا الجواب لان الاية خرجت مخرج الامتداح / وشيء ما لاتدركه الابصار بل يدركه المبصر ولا امتادح لله تعالى فيما (١٩٨أ/س) يساويه فيه كل ما دَبّ ودرج وعظُم وصغُر من اى جنس كان من الجواهر ام من الاعراض فكان مورد الآية مبطلا هذا الجواب.

واعتمد الأشعرى واصحابه على ان هذه الاية وردت مطلقة. والدلائل الشرعية المثبتة للرؤية نثبتها فى دار الأخرة فتقيدت هذه الآية بالدنيا وتكون محمولة على أن الأبصار لاتدركه ما فى الدنيا لقيام الدليل انها تدركه في الاخرة.

فاذا قيل لهم هذا تمدح وزوال ما به يتمدح لايجوز لافي الدنيا ولا في الاخرة. الا ترى انه تعالى لما تمدح بقوله: لَاتَأْخُذُهُ سِنَةٌ وَلَانَوْمٌ (٢). لايجوز تقييد هذا بحالة. وكذا قوله تعالى: وَهُوَ يُطْعِمُ وَلاَ يُطْعَمُ (٣) لا يجوزان يقال لايطعم فى الدنيا ويطعم فى الاخرة وكذا قوله تعالى: وَهُوَ يُجِيرُ وَلاَ يُجَارُ عَلَيْهِ (٤) لايجوز أن يقال:

(١) وهو يدرك الابصار: ف، -: ن ج د ق س. عنه: د ا ن س ق، -: ف ج. ١ــ الانعام ١٠٣ (٤) زعم: ف ن س، فزعم: د ق (٧) لله تعالى: ق ج د ا س ق، ــ: ن (٩) مورد: ف ج ن ا، مراد: د. ام: د ف ا س ق ن، او: ج (١٠) واصحابه: د ف ق ن، ــ: س (١٤) لهم: ا ج د ف س ق، ــ: ن. تمدح: ج د ف س ق ن، المدح: ا (١٥) بقوله: ا ف ن ج ق، بقوله: لا تدركه الابصار: د، بقولهم: س ( ٠ ) ٢ــ البقرة ٢٥٥ (١٦) ٣ــ الانعام ١٤. ويعطم: د ف ق ن، وهو يطعم: س . لايجوز: ف ا نس ق، ولايجوز: د، لايجوز في الدنيا ولا في الاخرة لايجوز: ج (١٨) ٤ــ المؤمنون ٨٨

لايجار عليه في الدنيا ويجار عليه فى الاخرة.

(١١٢ب/أ) اجابوا ان ما تمدح الله تعالى / به على وجهين.

منه ما كان راجعا الى الذات اوصفة الذات ولازوال لهذا القبيل لاستحالة العدم على ذلك لقدم ذاته وصفاته فلا يزول التمدح بقوله تعالى: ٱلْمَلِكُ ٱلْقُدُّوسُ.(١) لانه راجع الى الذات ولا التمدح بقوله: لَاتَأْخُذُهُ سِنَةٌ

(١٥٨أ/ج) وَلَانَوْمٌ. (٢) فانه راجع الى صفات / الذات لأن بوجود السنة والنوم زوال العلم وهو من صفات الذات فيستحيل زواله.

وقوله تعالى: وَلاَ يُجَارُ عَلَيْهِ (٣) تمدح بكمال القدرة ولازوال لها وقوله:

(١٣٧ب/ف) وَلاَ يُطْعَمُ. تمدح بالاستغناء عن الخلق / وانتفاء الحَاجة وذلك راجع الى الذات لما ان الحاجة نقص والاستغناء تمدح بكمال الذات.

(١٦٤أ/د) ومنه ما كان/راجعا الى أفعاله كقوله تعالى: ٱلْخَالِقُ ٱلْبَارِيءُ ٱلْمُصَوِّرُ(٤).

فان التمدح بذلك ما كان ثابتا في الازل لحدوث افعاله. وما كان حادثا

(١٠٨أ/ن) يجوز زواله. فلا يبقى خالقا ولا بارئا ولامصورا /.

والتمدح بقوله وهو يطعِم. وقوله وهو يجير من هذا القبيل ثم التمدح بنفي

(١٩٨ب/س) الادراك من هذا القبيل فانه هو الذي / يخلق الرؤية في عين من يراه فتمدح بانه يخلق في عيونهم ضد رؤيته ولا يخلق رؤيته وهذا من باب

---

(١) ٢ـــ عليه: ا ج د س ف ق، ـــ: ن (٤) لقدم: ج ف د س ق، تقدم: ن . التمدح: د ف ق ن، المدح: س (٤) الملك القدوس ... بقوله: د ج ن ا ق س ـــ: ن، صفات الذات: ا ج س ف ق ، صفة ذاته: د، صفات: ن (١٠) نقص: ف د ج ق ا س، بعض: ن (١٢) لحدوث: ا ف د ج ق س، بحدوث: ن د ( ٠ ) افعاله: ق ا ف د ج س، افعالنا: ن. (١٣) ولابارئا: د ف ق ن، ولارازقا: س (١٤). والتمدح: ف ج ا ن س ق، ولارازقا والتمدح: د.وقوله: ف ج س ن ا ق، ـــ: د ( ٠ ) ثم التمدح: ف ن س ق، ثم المتمدح: ج (١٦) ضد رؤيته: ا ج د ق ف س، ضروريته: ن.

الفعل فيجوز زواله وقد قام دليل زواله في الاخرة، إلا ان هذا الجواب انما يستقيم على اصل من يقول بحدوث صفات الفعل ويجوّز حدوث أسباب التمدح لله تعالى.

/ فاما على اصل أصحابنا القائلين بان التكوين غير المكوَّن، ويقولون بقدم (١٥١ب/ق) الفعل وحدوث المفعول وثبوت صفات المدح له في الازل، ويجعلون هذا الحرف من الدلائل المعتمد عليها في تلك المسألة.

وهو انه تعالى تمدح بقوله: ٱلْخَالِقُ ٱلْبَارِيءُ ٱلْمُصَوِّرُ (١) ولو حدث له التمدح بحدوث المحدثات لاستفاد بتخليقها مدحا واكتسب به نفعا فكان فعله حاصلا ليعود عليه به المنفعة ولن يكون ذلك الا بزوال النقص. اذ لاشك أن كل ذات في حال لايستحق مدحا اذا قوبلت به حالة استحقاقه المدح كان في تلك الحال انقص، وفى هذه الحالة أكمل وتجويز النقص على الله تعالى كفر، فلا سبيل الى التعويل على هذا الجواب على اصلنا.

وبعض اصحابنا يعتمدون على هذا الجواب وان كانوا يقولون بقدم التكوين. وهذا لجهلهم بحقائق مذاهبهم على ان اصل هذا الكلام في غاية الفساد. لان الخصوم لايسلمون للاشعرية ان هذا التمدح راجع الى الفعل لان التمدح لايحصل بانتفاء الرؤية عنه عند تخليقه ضد رؤيته في آلة البصر من المبصرين بل يساويه فيه كل ما دبّ ودرج.

(٤) بقدم: ف ق ج ا د س ، تقدم: ن له: ف ن د س ق، ـــ: ج ا (٦) المعتمد: ا ف ج د ق س، المعتمدة: ن (٧) ولو خدث : ف ج ا ن س ق، فلو احدث: د (٨) بحدوث: ا ف ج د س ق، بحدوثه: ن (١٠) حالة: د ق ن، حال و: س، حال: ف (١٤) لجهلهم: ج د ف س ق ن، بجهلهم: ا . اصل: ج ، ـــ: ف ا ن س ق د (١٥) للاشبعرية: ف ج ن ا س، الاشعرية: د ق (١٦) عنه: س ف د ق، عنده: ن ج ا

فان كل شيء لم يخلق الله رؤيته في اعين الناس لم يُرَ فلا يحصل له بهذا مدح بل الله تعالى تمدح بان ذاته ذات لايحتمل الادارك / ولايجوز ذلك (١٥٨ب/ج) عليه فكان هذا التمدح راجعا الى الذات دون الفعل فلا يحتمل الزوال. وبالله التوفيق.

وبعض اصحابنا رحمهم الله قالوا: إن مورد الاية في غير محل النزاع لان النزاع في الرؤية. والاية وردت بنفي الادراك. ونحن كذا نقول /: ان (١٩٩أ/س) الادراك منتف ولاكلام فيه فنحن قائلون بموجَبِ الاية. وقالوا بان الادراك هو الاحاطة واللحوق وهما منتفيان عن الله تعالى بالاجماع.

فاما الرؤية فثابتة لما ذكرنا من الدلائل السمعية. فاذاً لاتعارض بين هذه الاية / وبين الدلائل المثبتة للرؤية ليوفق بينهما بالتخصيص والتعميم (١٦٤ب/د) والاطلاق والتقييد بل هذه وردت بنفي غير ماوردت تلك باثباته. اذ الرؤية والادراك غيرانِ.

حكى الاشعريُ هذا الجواب / في كتابه في نقض اوائل الادلة على الكعبى (١١٣أ/أ) عن جماعة من البصريين منهم عبد الرحمن بن ابي رؤبة وزهير الأَبَرى وابو معاذ التومَنِيُّ وابو المغيرة البصريُ.

والى هذا الجواب ذهب ابو العباس القلانسي. حكى عنه ابن فورك وهو اختيار الشيخ الإمام ابى منصور الماتريدي، رحمه الله تعالى، ثم انه رحمه الله، حقق غاية التحقيق واستدل لصحة القول بالرؤية بهذه الاية لغاية حذاقته وتبحره في فنون المعارف، فقال: إن / الادراك هو الوقوف على (١٥٢أ/ق) أطراف الشيء وحدوده ونهاياته، كالاحاطة فكان الاءدراك من الرؤية ازلا منزلة الاحاطة من العلم ثم بنفى الاحاطة لاينتفي العلم. قال الله

(٢) بل: ج د ف س ق ن، ـــ: ا(٦) في:ا ج د ف س ق، وقع في: ن (٧) بان: ج ف د ا ق س، ان: ن (١٠) بينهما: ق ج د ا س بينها: ن (١٤) الابذي: س ق، الابري: ج ان، الابدي: د، التومني: ف ن س د ق ا، الباهلي: ج (١٨) لصحة: د س ف ق ن، به لصحة: ج

تعالى: يَعْلَمُ مَا بَيْنَ اَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلاَ يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِنْ عِلْمِهِ (١) وقال: وَلاَ يُحِيطُون بِهِ عِلْماً (٢) مع انه تعالى قال: فَاعْلَمْ اَنَّهُ لاَ اِلَهَ اِلاَّ اللّهُ (٣) فكان العلم هو تبين المعلوم على ما هو به او التجلي على ما مر في اول الكتاب. والاحاطة هى الوقوف على حدود المعلوم ونهاياته فكان العلم بالله تعالى ثابتا والاحاطة عنه منتفية لاستحالة اتصافه بالحدود والاطراف / والنهايات. (١٠٨ب/ن)

فكذا الرؤية به متعلقة بما قام من الدليل. والوقوف بالرؤية على حدوده واطرافه ونهاياته مستحيل لاستحالة الحدود والاطراف والنهايات عليه فتحصل رؤيته تعالى ويستحيل الادراك.

كما ان الظل في يوم الغيم يُرى ولا يكون مدرَكا لاستحالة الوقوف على اطرافه ونهاياته / وفي يوم الشمس يرى ويدرك لانه ينتهى بالشمس (١٩٩ب/س) فيوقَف على حده / ثم الآية خرجت مخرج الامتداح ولامدح في انتفاء (١٥٩أ/ج) الادراك عنه مع كونه غير مرئى . لان كل شيء لايوقَف على اطرافه ولايدرك الا بالرؤية، فاذاً ما من شيء الا وهو لايدرَك اذاً لم يُر فلم يكن لله تعالى به اختصاص فلم يحصل به تمدح / وانما يحصل التمدح (١٣٨أ/ف) ان لو كان لايدرَك مع تحقق الرؤية فيه.

ولايحاط مع تعلق العلم به، فيكون ذلك إخبارا عن استحالة اتصافه بالحدود والنهايات التى هي من امارات الحدث وسمات النقص فكان ذلك وصفا لذاته بالعظمة والكبرياء والتعالى عن سمات النقص وصفات الخلق.

وانما يكون هذا وصفا بما بينا ان لوكان الادراك منتفيا مع تحقق

(١) ولا يحيطون بشيء من علمه: ج د ف ن س ق، ـــ: ا.وقال ولايحيطون به علما: د ا س ق، ـــ ف ج ن (٢) ، ١ــ البقرة٢٥٥ ٢ــ طه ١١٠. ٣ــ محمد ١٩ (٣) تبين: ف ن س د ا ق، يتبين: ج. الا الله: ج ا س ق ف ن، الا هو: د (٤)هي:ا ف د ج س ق، هو ن، (٥) نهاياته: ف ج د ا ق،نهايته: ن س (٥) بالله تعالى: ف د ج ا س ق، ـــ: ن (٧) فكذا: ج ن د ا ق ، وكذا: س ف (٧) بما: س ف د ق، لما: ج ن ا (١٠) الغيم: د ف ن ا س ق، غيم: ج (١٢) انتفاء: ف د ج ا س ق، نفى: ن (١٧) اتصافه: ن د ف س ق، اتصاف الله تعالى: ج (١٨) فكان: د ف ن س ق، وكان: ج (٢٠) مع: ج د ف س ق ن، ـــ: ا

الرؤية فاما مع انعدامها فالادراك منعدم لالتبري الذات عن الحدود والاطراف والنهايات التي هي من امارات الحدث، بل لفقد سبب (١٦٥أ/د) الوقوف / عليها فحينئذ لايحصل به تمدح.

والاية وردت مورد التمدح. ولا تمدح بنفي الادراك الا وأن تكون الرؤية ثابتة فدلت الاية من هذا الوجه على انه تعالى مرئي.

يحقق هذا أن لاتمدح بانتفاء الرؤية عن الذات. لان اكثر الاعراض عندهم لايُرى. ولا تمدح لها بذلك. فدل انه ما تمدح بانتفاء الرؤية اذ لاتمدح بذلك وانما بانتفاء الحدود والنهايات التي هي من امارات الحدث.

وهذا لان انتفاء امارات الحدث دليل قدمه والقديم مستحق لصفات الكمال، فصار في الحقيقة تمدحا بذلك. والله الموفق.

فان قيل هذا انما يستقيم على اصل من يعلق الرؤية منكم بالقائم بالذات (١٥٢ب/ق) فاما من اعتمد منكم على الوجود وجوّز رؤية / الأعراض فلا يستقيم هذا الكلام على اصله فان العرض يُرى ولا يدرَك. فلا يحصل لله تمدح (٢٠٠أ/س) بما يساويه فيه العرض / على ان على اصل اولئك ايضا لايستقيم. لان عندهم ان لم يكن العرض مرئيا فالجوهر مرئي ولاحدود له ولانهايات فلا تقع به الاحاطة عند الرؤية. ولاتمدح لله تعالى بما يساويه فيه الجوهر.

(١٥٩ب/ج) قلنا لاشك أن الاية / خرجت مخرج التمدح واثبات التنزيه لذاته عن سمات النقص ودلالات الحدث لان ابتداء الآية وانتهاءها كذلك. وقد مر ان بانتفاء سمات النقص ودلالات الحدث يثبت القدم، لانعدام

(٢) من: ــ ف (٨) الحدث: ا ن د س ق، الحدوث: ف ج (٩) والقديم: ف د ج ا س ق، فالقديم: ن. الحدث: ف د ن س ق، الحدوث: ج (١٤ــ١٦) على ان على اصل ... يساويه فيه الجوهر: ا ف ن س ق، والجوهر: د (١٦) ولا: د ف ن، فلا: ج ا ف س ق (١٧) قلنا: ا ج ف س د ق، ـــ: ن، لاشك: ج د ا ف ق س ، فلاشك: ن (١٨ــ١٩) لان ابتداء ... الحدث: ف ج ا د س ق، ـــ: ن. كذلك: ف س، لذلك: د ج ق

الواسطة ومن شرط القدم الكمال. واذا ثبت أن الآية خرجت مخرج
التمدح / ولا تمدح يحصل بانتفاء الرؤية اذ ليس فيه نفى معنى يوجب (١٥٩ب/ج)
ثبوتُه الحدثَ بل فيه نفى الوجود لما مر انها تتعلق بالوجود. وايد ذلك
بالدليل القاطع. فلا وجه لصرف الاية إلى الرؤية مع أنا بينا ان الادراك
معنى وراء الرؤية. والاية وردت بنفى الادراك لابنفى الرؤية ولاتمدح
ايضا بانتفاء الادراك عند انعدام الرؤية التى هى سبب الادراك اذ لايثبت
به كمال ولا ينتفى به نقص. وحصول التمدح مقتصر على احد هذين
الوجهين لامحالة.

فأما بانتفاء الإدراك مع وجود سببه وهو الرؤية فتمدح لما فيه من نفى
التناهي. ولاشك أنه من أسباب المدح على ما قررنا. بقى أن بعض
المحدثات وهى الاعراض كانت هذه الامارة وهى التناهي منتفية عنه
وعرف حدوثه بدلائل وامارات اخرى سوى هذه الامارة فلم يكن نفى
هذه الامارة فى حق الاعراض / زيادة مدح لثبوت حدثها بدلائل اخر. (١٠٩أ/ن)
فاما انتفاؤها عن الله تعالى فيوجب تمدحا. لانه تعالى لايوصف بشىء
آخر سواها من امارات الحدث بل فى ابتداء الاية وانتهائها ما يوجب
نفى جميع امارات الحدث / ويبين كمال قدرته بقوله تعالى: خَالِقُ كُلِّ (١٦٥ب/د)
شَيْءٍ (١) وقوله تعالى: بَدِيعُ السَّمَٰوَاتِ وَالْأَرْضِ / (٢). (٢٠٠ب/س)

---

(٢) اذ: ف ج س د ق، و: ن (٣) ثبوته: ا ف س ق ج، ثبوت: ن د (٥) الادراك: ف ن س ق، الة الادراك: د. ولا: د ف ق ن، و: س (٧) مقتصر: د س ف ق ن، مقتض: ج (٩) بانتفاء: د ف ن س ق، انتفاء: ج (١٢) وعرف: ف ن ح س، عرف: د ق. حدوثه: د ف ن ق، حدثه: ج ا س. وامارات: ف س ن ق، امارات: د، اخرى: اخر: س ف. (١٣) حدثها: ف ا ق ن ج س، حدوثها: د (١٤) فيوجب: ف ج، فوجب: ن، يوجب: ا د س ق. تمدحا: ج ا س ف ن، مدحا: ق د (١٥) سواها: ف ج ن ا ق س، ـــ: د (١٦) ويبين: ف ن ا، فتبين: د ق، فنبين: ج، وتبين: س (١٧) ١ــ الانعام ١٠٢، ٢ــ البقرة ١١٧

ونفى الشريك اذ في ثبوته عجز وغناه عن غيره بنفى الصاحبة ونفى تجزّيه بنفى الولد ونفي الجهل واثبات العلم بقوله: وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ (١) وقوله: وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ (٢) ثم اثبت الالوهية لنفسه. والإله من يستحق العبادة. والمحدَث لايستحقها وكذا بتسمية نفسه خالقا أخبر عن انتفاء جميع سمات النقص عن نفسه اذ الخالق هو المتفرد بفعله بحيث لايحتاج في تحصيله الى غيره.

والاستغناء من شرائط القدم والكمال. فجاء من هذا أن بعض ما تمدح
(١٥٣أ/ق) به من / الايات يدل على انتفاء جميع امارات الحدث كقوله تعالى: بَدِيعُ السَّمٰوَاتِ وَالْأَرْضِ. وقوله: لاَ إِلٰهَ إِلاَّ هُوَ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ (٣) وقوله: وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ (٤).

وبعضه يدل على انتفاء امارة مخصوصة كنفى الولد فانه يدل على نفى التجزّئ، ونفى الصاحبة، فانه يدل على نفى الوحشة والحاجة الى الاستئناس وقضاء الشهوة.

واثبات العلم بقوله تعالى: وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ (٥) وبقوله تعالى: وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ (٦) وكذا قوله تعالى: لاَتُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ (٧). لا بد من
(١٦٠أ/ج) ان يكون فيه اثبات مدح، وقد بينا انه انما يثبت اما باثبات / صفات الكمال واما بنفي سمات النقص وفي حمله علي الرؤية لايحصل لا هذا
(١٣٨ب/ف) ولاذاك مع / أن الادراك ليس برؤية وفي نفيه مع انتفاء الرؤية لايحصل ايضا لما بينا.

---

(١) الشريك: د ف ن ا س ق، التشريك: ج (٣) ١ـــ الملك ١٤، الانعام ١٠٣، ٢ـــ البقرة ٢٩ (٤) كذا: كذلك: س، بتسمية: ج ا د ف ق س، تسمية: ن (٥) المتفرد: ف د س ج اَ ق، المنفرد: ن (٩) ٣ـــ البقرة ٢٩ (١٠) ٤ـــ الانعام ١٠١ (١١) بعضه: س ق ا ن د ف. بعضها: ج (٠ ) الولد: ف ج د ا س ق. الوالد: ن (١٤) ٥ـــ البقرة ٢٩ (١٥) ٦ـــ الملك ١٤ (١٥) ٧ـــ الانعام ١٠٢ (١٦) يثبت: ج ا د ف ق س، ثبت: ن.(١٧) اما: ا ف د س ق ج، انما: ن (٠) هذا: ن لا هذا: ج د س ف ق.

فاما بنفيه مع ثبوت الرؤية فيجصل التمدح بنفي الحدود والاطراف التى هى من امارات الحدث. ونفى امارات الحدث من دلائل الكمال. اذا لم يقترن بالمنفى عنه دليل اخر من الدلائل. وفي الأعراض اقترنت بها دلائل وامارات اخر.

وكذا الكلام في الجوهر على أن الجوهر له حدود ونهايات وجهات فلا يردُ هذا الاشكال. والله الموفق.

هذا الذى بينا هو الكلام في اثبات رؤية ذاته. فاما صفاته تعالى فلم يرد دليل سمعي برؤيتها. فأما جواز رؤيتها هل هو ثابت؟ / فعلى قول قدمائنا (٢٠١أ/س) القائلين بجواز تعلق الرؤية بالقائم بالذات واستحالة تعلقها بماليس بقائم بالذات، لم تكن صفات الله تعالى جائزة الرؤية. وأما على قول القائلين بجواز تعلق الرؤية / بكل موجود فهي جائزة الرؤية. والله الموفق. (١١٤أ/أ)

والحاصل فى المسألة:

أنا لما رأينا الرؤية متعلقة بتلك الاجناس ولا وصف يجمعها يمكن تعليقها به الا الوجود، علقناها به لوجود دليل تعلقها به تعلق الأحكام بالعلل وعدّيناها الى الغائب بتعدي الوجود ودلّنا رؤية الباري جل وعلا ايانا / على ان ما اقترن بالرؤية في الشاهد من المماسة والمقابَلة، واتصال الشعاع (١٦٦أ/د) وغير ذلك اوصاف وجود. وليست بالقرائن اللازمة لها لتحققها بدونها. فاتبعنا هذه الدلائل وان لم تقع في اوهامنا رؤية لابهذه القرائن لما ان المعوَّل على الدليل دون الوهم.

وخصومُنا اعرضوا عن العلة المطلقة للرؤية اصلا / وتمسكوا بما وجدوا

(١) بنفيه: ج د س ق، تنفيه: ا ف ن (٢) ونفى (بقى: ن) امارات الحدث: د ف س ق ن، ـــ: ا ج (٣) يقترن: ا د س ق ف ن، يصرف: ج (١٢) لي : ا ج س ف ن، من: د ق (١٣) انا: د ف ق ن، ـــ: س. يجمعها: ف ق، بجمعها: ب د س ن (١٥) بتعدى: ف د ج س ق، بتعلق: ب ن، دلنا: ب ج س ف ق، دلت: ن (١٦) المماسة: د س ق، المباينة: ب ن ف (١٨) لم: ا ج د س ف ق، ـــ: ب ن. لا: ا د س ف، الا: ج ق ن (٢٠) اصلا: ـــ: س

(١٨٧أ/ب) من القرائن الاتفاقية/وتمسكوا بالوهم، ورفضوا الدلائل العقلية وفتحوا على المعطلة في نفيهم الصانع بما لايتصور في اوهامهم موجود ليس بعرض ولاجوهر ولا جسم ولامتصل ولا منفصل وغير ذلك، أوسعَ باب
(١٥٣ب/ق) ولقّنوهم / اوضحَ شبهة، وسدوا على انفسهم طريق اثبات الصانع الذي لاوهم يدركه ولا الفكرة تحيط به وان قامت الادلة على ثبوته. اذ لم
(١٠٩ب/ن) ينقادوا فى هذه المسألة لما قامت من الدلائل العقلية / وجعلوا ما خرج
(١٦٠ب/ج) عن اوها مهم من جملة ما يمتنع ثبوته ويستحيل / وجوده، وان قام على ثبوته ووجوده الدلائل العقلية.

والحمد لله الذى هدانا لدينه وفتح علينا طريق التمييز بين الحجج والشبه والصلاة على النبي المصطفى وآله الذين هم للدين نظام وللحق أعلام وللخلق قادة ولاهل الملة سادة.

(٢٠١ب/س) واذ فرغنا بحمد الله تعالى عن اثبات / الرؤية التى هى من أحكام وجود الصانع او قيامه بذاته، فنتكلم بعد ذلك فيما يتعلق بحكمته جل وعلا ورأفته ورحمته ان شاءَ الله تعالى.

---

(١) بالوهم: ا ج س ف ق ن، الوهمية: د. ورفضوا: ا ج ف ن ، فرفضوا: د س ق (٢) بما: ا س ف د ق، مما: ن، لما : ج (٦) ينقادوا: ا د ج ف ق س، يتادوا: ن، يقادوا: ب (٦-٨) وجعلوا ما خرج ... العقلية: ا ج د س ف ق، ـــ: ب ن (٩ـــ١١) والحمد الله ... الملة سادة: ب د س ف ق ن ، ـــ: ا (٩) بين: د س ق ن، من: ف (١٢) اذا: ب س ق،.اذ:د ف ل ن. (١٤) ان شاء الله تعالى: ب د ق ل ن، + والحمد لله رب العالمين والصلاة على نبيه محمد وآله اجمعين: س، + والحمد لله اولا وآخرا. وقد تم كتابة دفتر الاول من كتاب تبصرة الادلة بحمد الله ومننه. وفرغ من كتابته العبد الضعيف محمد بن علي بن مسعود الملقب بلطيف، غفر الله تعالى ذنوبه ورزقه علما نافعا، ولدا كاملا حامدا لله تعالى ومصليا على رسوله المصطفى محمد وآله: ف

# الفهارس

# فهرس الفهارس *


١ـ فهرس الآيات القرانية ............................................... ٥٨٣

٢ـ فهرس الاحاديث النبوية ............................................... ٥٨٩

٣ـ فهرس الاعلام ............................................... ٥٨٩

٤ـ فهرس الفرق والملل والنحل والمذاهب ............................................... ٥٩٢

٥ـ فهرس الاماكن والبلدان ............................................... ٥٩٥

٦ـ فهرس الكتب المذكورة في المتن ............................................... ٥٩٦

٧ـ فهرس الموضوعات ............................................... ٥٩٩


(*) وضع الفهارس كلها وعنى بتصحيحها المرحوم أحمد قرادوت، خبير النشريات الدينية برئاسة الشؤون الدينية، وطالب الدكتوراه فى علم الكلام بكلية الألهيات بجامعة آنقرة.

# ١ـ فهرس الآيات القرآنية


| الآية | السورة | الآية | الصفحة |
|---|---|---|---|
| ... يوم يأتي بعض أيات ربك لا ينفع نفساً ايمانها. لم تكن امنت من قبل.... | الانعام | ١٥٨ | ٣٩ |
| « « « | « | « | ٤٠ |
| اجعل الالهة الها واحداً ان هذا لشيئ عجاب.......... | ص | ٥ | ٥٠ |
| وما منع الناس أن يؤمنوا اذ جاءهم الهدى الا......... | اسراء | ٩٤ | ٥٠ |
| ... من يحيى العظام وهى رميم.......... | يس | ٧٨ | ٥٠ |
| ... يعرفونه كما يعرفون ابناءهم.......... | البقرة | ١٤٦ | ٥٩ |
| ليس كمثله شئ وهو السميع البصير.......... | الشورى | ١١ | ٦٢،١٧١ |
| « « « | « | « | ٢١٨ |
| ... هٰذا عارض ممطرنا.......... | الاحقاف | ٢٤ | ٦٩ |
| لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا.......... | الانبياء | ٢٢ | ١١٣ |
| ولعلا بعضهم على بعض.......... | المؤمنون | ٩١ | ١١٣ |
| وان يمسسك الله بضر.......... | الانعام | ١٧ | ١١٣ |
| والحافظين فروجهم والحافظات.......... | الاحزاب | ٣٣ | ١١٣ |
| قل ارأيتم ما تدعون من دون الله.......... | الزمر | ٧ | ١١٣ |
| قل ارأيتم ان اخذ الله سمعكم.......... | الانعام | ٤٦ | ١١٣،١٢٣ |
| فهو على كل شئ قدير.......... | الانعام | ١٧ | ١١٣ |
| وان يمسسك الله بضر.......... | يونس | ١٠٧ | ١١٣ـ١٢٣ |
| لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا.......... | الانبياء | ٢٢ | ١١٧ |
| وما كان معه من اله اذاً لذهب كل اله بما خلق...... | المؤمنون | ٩١ | ١١٨ |
| هل هن كاشفات ضر هل هن ممسكات رحمته........ | الزمر | ٣٨ | ١٢٣ |
| ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيراً..... | النساء | ٨٢ | ١٧٢ |
| الرحمٰن على العرش استوى.......... | طه | ٥ | ١٧٣،٢١٦ |
| « « « | « | « | ٢٣٩،٢٤٠ |

| الآية | السورة | الآية | الصفحة |
|---|---|---|---|
| ... خلقت بيدى .... | ص | ٧٥ | ١٦٠ |
| ... والسماوات مطويات بيمينه .... | الزمر | ٦٧ | ١٦٠ |
| يا حسرتا على مافرطت فى جنب اللّه | الزمر | ٥٦ | ١٦٠،١٧٤ |
| اللّه نور السماوات والأرض. ... | النور | ٣٥ | ١٦٠ |
| ولتصنع على عينى | طه | ٣٩ | ١٦٠ |
| وخاب كل كفار عنيد | ابراهيم | ١٥ | ١٧٦ |
| على ما فرطت فى جنب اللّه | الزمر | ٥٦ | ١٧٤ |
| قل أى شئ اكبر شهادة قل اللّه | الأنعام | ١٩ | ١٨٢ |
| ولو كان من عند غير اللّه لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً | النساء | ٨٢ | ٢٣٩ |
| أأمنتم من فى السماء ... | الملك | ٣٦ | ٢١٦، ٢٣٩ |
| " " | " | " | ٢٤٤ |
| ان ربك لبالمرصاد | الفجر | ١٤ | ٢٣٩ |
| ثم استوى على العرش الرحمن | الفرقان | ٥٩ | ٢١٦ |
| ما يكون من نجوى ثلاثة الا هو رابعهم | المجادلة | ٧ | ٤٣٩—٢٤٤ |
| الا انه بكل شئ محيط | فصلت | ٥٤ | ٢٣٩ |
| وهو القاهر فوق عباده | الأنعام | ١٨ | ٢١٧،٢٤٠ |
| " " " | " | " | ٢٤٤ |
| قد افلح المؤمنون الذين هم فى صلاتهم خاشعون | المؤمنون | ١–٢ | ٢٣٨ |
| وهو الذى في السماء اله وفي الأرض اله | الزخرف | ٨٤ | ٢١٧،٢٤٤ |
| وهو اللّه في السماوات وفي الأرض. | الأنعام | ٣ | ٢٤٤ |
| ونحن اقرب اليه من حبل الوريد | ق | ١٢ | ٢٤٤ |
| اليه يصعد الكلم الطيب | فاطر | ١٠ | ٢٤٤ |
| انى ذاهب الى ربى سيهدين | الصافات | ٩٩ | ٢٤٤ |
| ان الذين عند ربك لا يستكبرون | الأعراف | ٢٠٦ | ٢٤٥ |
| وكان عند اللّه وجيهاً | الأحزاب | ٦٩ | ٢٤٥ |
| ان الدين عند اللّه الاسلام | آل عمران | ١٩ | ٢٤٥ |
| فاذا استويت انت ومن معك | المؤمنون | ٢٨ | ٢٤١ |
| ولما بلغ اشده واستوى | القصص | ١٤ | ٢٤٨ |
| واستوت على الجودى | هود | ٤٤ | ٢٤١ |

| الآية | السورة | الآية | الصفحة |
|---|---|---|---|
| ناقة الله.................................... | الشمس | ٣ | ٢٤٢ |
| وهو رب العرش العظيم.................... | التوبة | ١٢٩ | ٢٤٢ |
| وان المساجد لله............................. | الجن | ٨ | ٢٤٢ |
| بل عجبت ويسخرون......................... | الصافات | ١٢ | ٢٤٣ |
| وما تلك بيمينك............................. | طه | ١٧ | ٢١٢ |
| هى عصابى.................................... | طه | ١٨ | ٢١٢ |
| وما رب العالمين............................ | الشعراء | ٢٣ | ٢١٢ |
| ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية......... | الحاقة | ١٧ | ٢١٥ |
| وترى الملائكة حافين من حول العرش.......... | الزمر | ٧٥ | ٢١٥ |
| انا انزلناه فى ليلة القدر..................... | القدر | ١ | ٢١٧ |
| ليبلوكم أيكم احسن عملا..................... | الملك | ٢ | ٢٥٧ |
| وما جعلنا القبلة التى كنت عليها الا لنعلم من يتبع الرسول ممن ينقلب......................... | البقرة | ١٤٣ | ٢٥٧ |
| لعله يتذكر او يخشى......................... | طه | ٤٤ | ٢٥٧ |
| ولعله يزكى.................................. | عبس | ٣ | ٢٥٧ |
| لننظر كيف تعملون........................... | يونس | ١٤ | ٢٥٧ |
| لنعلم اى الحزبين احصى لما لبثوا امداً.......... | الكهف | ١٢ | ٢٥٣ |
| ومبشراً برسول يأتى من بعد اسمه احمد......... | الصف | ٦ | ٢٥٩ |
| ستدعون الى قوم اولى بأس شديد.............. | الفتح | ١٦ | ٢٥٧ |
| لتدخلن المسجد الحرام انشاء الله............... | الفتح | ٢٢ | ٢٥٧ |
| وعد الله الذين امنوا وعملوا الصالحات........... | النور | ٥٥ | ٢٥٧ |
| لأملئن جهنم من الجنة والناس أجمعين.......... | الانعام | ٢٨ | ٢٥٧ |
| | السجدة | ١٣ | ٢٥٧ |
| ولا يحيطون بشئ من علمه.................... | البقرة | ٢٥٥ | ٢٦٣ |
| فاعلموا انما انزل بعلم الله..................... | هود | ١٤ | ٢٦٣ |
| ... انزله بعلمه ............................... | النساء | ١٦٦ | ٢٦٣ |
| ان القوة لله جميعا............................ | البقرة | ١٦٥ | ٢٦٣ |
| ان الله هو الرزاق ذو القوة المتين.............. | الذاريات | ٥٨ | ٢٦٣ |

| الآية | السورة | الآية | الصفحة |
|---|---|---|---|
| ولئن سئلتم من خلق السماوات والارض | العنكبوت | ٦١ | ٣٠٣ |
| انا جعلناه قرانا عربياً | الزخرف | ٢ | ٣٤٢ |
| ما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث | الانبياء | ٢ | ٣٤٢ |
| وما يأتيهم من ذكر من الرحمن محدث | الشعراء | ٥ | ٣٤٢ |
| فاخلع نعليك | طه | ١٢ | ٣٤٤ |
| وعصى ادم ربه فغوى | طه | ١٢١ | ٣٤٤ |
| إنما قولنا لشيئ اذا اردناه ان نقول له كن فيكون | النحل | ٤٠ | ٣٤٥ |
| وما اتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا | الحشر | ٧ | ٣٦٧ |
| وما ينطق عن الهوى | النجم | ٣ | ٣٦٧ |
| وعصى ادم ربع فغوى | طه | ١٢١ | ٣٨٩ |
| واذ قال ابراهيم رب اجعل هذا البلد أمناً | ابراهيم | ٣٥ | ٣٨٩ |
| فاراه الآية الكبرى | النازعات | ٢٠ | ٣٨٩ |
| فكذب وعصى ثم ادبر يسعى... انا ربكم الاعلى | النازعات | ٢١ــ٢٤ | ٣٨٩ |
| قل للمخلفين من الاعراب ستدعون الى قوم اولى بأس... | الفتح | ٢٧ | ٣٩٠ |
| لتدخلن المسجد الحرام... | الفتح | ١٦ | ٣٩٠ |
| وهم من بعد غلبهم سيغلبون | الروم | ٣ | ٣٩٠ |
| انا جعلناه قراناً عربياً | الزمر | ٣ | ٣٩١ |
| الحمد للّه الذى خلق السموات والأرض وجعل الظلمات والنور | الانعام | ١ | ٣٩٢ |
| وجعلوا الملائكة الذين هم عباد الرحمن اناثاً | الزخرف | ١٩ | ٣٩٢ |
| الذين جعلوا القران عضين | الحجر | ٩١ | ٣٩٢ |
| من ذكر من ربهم محدث... | الانبياء | ١ | ٣٩٢ |
| ذكرا رسولا يتلوا | الطلاق | ١١ | ٣٩٢ |
| وكان امر اللّه مفعولا | الاحزاب | ٣٧ | ٣٩٢ |
| وان احد من المشركين استجارك فأجره حتى... | التوبة | ٦ | ٣٩٦ |
| وقد كان فريق منهم يسمعون كلام اللّه | البقرة | ٧٥ | ٣٩٦ |
| هذا خلق اللّه فاروني ماذا خلق الذين | لقمان | ١١ | ٤٠٦،٤١٥ |

| الآية | السورة | الآية | الصفحة |
|---|---|---|---|
| ان فى خلق السموات والارض ... هذا باطلا......... | ال‌عمران | ١٨٩ | ٤٠٧ |
| يخلقكم في بطون امهاتكم خلقاً من بعد خلق......... | الزمر | ٦ | ٤٠٨ |
| ام جعلوا للّه شركاء خلقوا كخلقه فتشابه الخلق عليهم | الرعد | ١٦ | ٤٠٨ |
| ثم أنشأناه خلقا اخر.......................................... | المؤمنون | ١٤ | ٤٠٨ |
| امّن يبدؤ الخلق ثم يُعيده.................................. | النحل | ٦٤ | ٤٠٨ |
| لخلق السموات والارض اكبر من خلق الناس......... | المؤمن | ٥٧ | ٤٠٨ |
| وَلآمرنهم فليغيرن خلق اللّه................................. | النساء | ١١٩ | ٤٠٨ |
| فعال لما يريد.................................................. | البروج | ١٦ | ٤٠٩،٤٢١ |
| انما قولنا لشيئى اذا اردناه ان نقول له كن فيكون.... | النحل | ٤٠ | ٤١٣ |
| وافعلوا الخير لعلكم تفلحون................................ | الحج | ٧٧ | ٤١٩ |
| فان لم تفعلوا ولن تفعلوا.................................... | البقرة | ٢٤ | ٤١٩ |
| بما كانوا يفعلون.............................................. | الانعام | ١٥٩ | ٤١٩ |
| ان فى خلق السموات والارض............................ | ال‌عمران | ١٩٠ | ٤١٩ |
| لخلق السموات والارض اكبر من خلق الناس......... | المؤمن | ٥٧ | ٤٢٠ |
| علام الغيوب.................................................. | هود | ١٠٩ | ٤٢٢ |
| يريد الله أن لا يجعل لهم حظاً فى الآخرة............... | ال‌عمران | ١٧٦ | ٤٢٢ |
| وهو على كل شئ قدير....................................... | الأنعام | ١٠٢ | ٤٥٦ |
| هو اللّه الخالق البارئ... العزيز الجبار المتكبر.......... | الحشر | ٢٣ـ٢٤ | ٤٦٥،٤٨٧ |
| وربك يخلق ما يشاء ويختار................................ | القصص | ٦٨ | ٤٧٣ |
| قل اتنبئون اللّه بما لا يعلم فى السموات................ | يونس | ١٨ | ٤٨٤ |
| ان ابراهيم لحليم............................................... | هود | ٧٥ | ٤٨٧ |
| محمد رسول اللّه............................................... | الفتح | ٢٩ | ٤٨٧ |
| ولو شاء ربك لأمن من فى الارض كلهم جميعاً....... | يونس | ٩٩ | ٤٩٤ |
| لا تدركه الابصار............................................. | الانعام | ١٠٣ | ٥٠٨ |
| بديع السموات والارض...................................... | البقرة | ١١٧ | ٥٠٨،٥٠٩ |
| وهو اللطيف الخبير........................................... | الانعام | ١٠٢ | ٥٠٩ |
| رب ارنى انظر اليك.......................................... | الاعراف | ١٤٣ | ٥١٤،٥١٧ |

| الآية | السورة | الآية | الصفحة |
|---|---|---|---|
| انى اعظك ان تكون من الجاهلين........................ | هود | ٤٦ | ٥١٥ |
| الم انهكما عن تلكما الشجرة........................ | الاعراف | ٢٢ | ٥١٦ |
| وان منها لما يهبط من خشية اللّه........................ | البقرة | ٧٤ | ٥١٦ |
| واذ قلتم يا موسى لن نؤمن لك حتى نرى اللّه جهرة........................ | البقرة | ٥٥ | ٥١٨،٥١٩ |
| واذ يرفع ابراهيم القواعد من البيت واسماعيل........... | االبقرة | ١٣٧ | ٥١٩ |
| اجعل لنا الهاً كما لهم آلهة........................ | الأعراف | ١٣٨ | ٥١٩ |
| انكم قوم تجهلون........................ | الاعراف | ١٣٨ | ٥١٩ |
| وجوه يومئذ ناظرة الى ربها ناظرة ........................ | القيامة | ٢٢ـــ٢٣ | ٥٢٠،٥٢٣ |
| فناظرة بم يرجع المرسلون........................ | النمل | ٣٥ | ٥٢١ |
| اعبدوا ربكم........................ | الحج | ٧٧ | ٥٢٣ |
| واسأل القرية التى كنا فيها........................ | يوسف | ٨٣ | ٥٢٣ |
| للذين احسنوا الحسنى وزيادة........................ | يونس | ٢٦ | ٥٢٤ |
| وهو يطعم ولا يطعم........................ | الانعام | ١٤ | ٥٧٢،٥٧١ |
| لا تأخذه سنة ولا نوم........................ | البقرة | ٢٥٥ | ٥٧٢،٥٧١، ٥٧٤ |
| وهو يجير ولا يجار عليه........................ | المؤمنون | ٨٨ | ٥٧٢،٥٧١ |
| الملك القدوس........................ | الحشر | ٤٣ | ٥٧٢ ،٥٧٣ |
| الخالق البارئ المصور........................ | الحشر | ٤٣ | ٥٧٣ ،٥٧٣ |
| ولا يحيطون بشئ من علمه........................ | البقرة | ٢٥٥ | ٥٧٤ |
| ولايحيطون به علما........................ | طه | ١١٠ | ٥٧٥ |
| فاعلم انه لا اله الا اللّه........................ | محمد | ١٩ | ٥٧٥ |
| خالق كل شئ........................ | الانعام | ١٠٢ | ٥٧٨ ،٥٧٧ |
| بديع السموات والارض........................ | البقرة | ١١٧ | ٥٧٨ ،٥٧٧ |
| وهو اللطيف الخبير........................ | الملك | ١٤ | ٥٧٨ |
| وهو بكل شئ عليم........................ | الانعام | ١٠٣ | ٥٧٨ |





## ٢ــ فهرس الأحاديث النبوية


خلق ادم على صورته ........................ ١٧٦
ان اللّه خلق ادم على صورته........................ ١٧٦
اللهم انا عبدك وابن عبدك وابن أمتك.................. ٢١٣
ان الملك لينطق على لسان عمر (ان الحق لينطق..) ٣٥٩
ما سكت عنه القران فهو عفو........................ ٣٦٤
من اشراط الساعة منعة العراق قفيزها.................. ٣٨٩


## ٣ــ فهرس الاعلام


ابراهيم (ع) ٤٨٧،٤٨٨،٥١٩
ابليس ٤٠٨،٤٣٢
احمد بن ابراهيم ٣١٥
احمد بن حنبل ٤٢،١٧٣
ابو احمد العياض ٤٧٠،٤٧١،٤٧٢

الاخطل (الشاعر) ٣٧١
ادريس (ع) ٥١٨
آدم (ع) ١٧٤،١٧٥،٣٤٤،٥١٥
اسحاق (ع) ٥١٩
اسحاق بن راهويه ١٧٣
ابو اسحاق الاسفراييني ١٥،١٢٢،١٢٣،١٣٣، ١٤٨،٣١١،٣١٤،٣٩٨
الاسكافي ٣٠٢،٣٤٠،٣٧٥،٣٧٨
اسماعيل (ع) ٥١٩
اسماعيل بن حماد بن ابى حنيفة ١٧٢
اسماعيل بن محمد الازدى ٤٧١
الاشعري ١٤،٣٧،٣٨،٤٢،٤٣،٤٥،٥٣، ٥٧،٦٢،٦٤،٦٧،٧٧،١٨٧،١٩٩،٣٠٨، ٣٠٩،٣١٤،٣٣٧،٣٤٥،٣٦٩،٣٩٦، ٤٠٤،٤١١،٤٣٦،٤٣٨،٤٧٤،٥٠٦، ٥١٦،٥٤٢،٥٧١
الاعور الشنى (الشاعر) ٣٧١
الاوزاعي ٤٢
أَهْرَمَنْ ١٢٤،١٢٥،١٢٦
البرغوث، محمد بن عيسى ٦٣
برقلس (يونانى من الدهرية) ٤١٢،٤٥٣
بشر بن غياث ٢١٣
بشر بن مروان ٢٤١
بشر بن المعتمر ١٠٧،٤٠٠،٤٠١،٤٥٩،٤٧٧

ابو بكر بن ابى اسحاق الكلاباذى ٤٧٥
ابو بكر احمد بن اسحاق الجوزجاني ٤٦٨
ابو بكر الاخشيدى ١٨٨
ابو بكر الاصم ٧٣،٣٤١،٥١٧
ابو بكر الباقلانى ٣٩٨
ابو بكر الصديق ٥١،٥٢٥
ابو بكر العياضي ٤٧٠
ابو بكر الفارسي ٤٣٦
ابو بكر بن فورك ١٣٣،١٧٦،٣٩٦،٣٩٧
٥٠٦،٥١٦،٥٧٤
ابو بكر محمد بن الفضل ٣٥
ابو بكر محمد اليمان السمرقندى ٢١٤
التومني،ابو معاذ ٥٧٤
ثمامة بن أشرس ٤١،١٠٧،٢٩٩،٣٤٢
الثورى (سفيان) ٤٢،١٧٢
جاحظ عمر بن بحر ٨٠،١٥٩
جالينوس ٨١،٨٢
الجبائى (ابو على) ٩،١٠،١٠٠،١٠٨،١٥٤
١٩٠،٢٧٤،٢٩٢،٢٩٥،٢٩٧،٣٠٢،٣٣٩،
٣٤٩،٣٦٧،٣٧٥،٣٧٨،٤٩٧،٥١٠،٥١٨،
٥٣٣،٥٣٥،٥٣٧،٥٤٨،٥٥٣،٥٦٩
الجبائى (ابو هاشم) ٨،٤٣،١٠٧،١١٠،١٢٢
١٥٤،١٧٤،١٨٨،١٩٠،١٩٢،٢٧٩،٢٩٢،
٢٩٦،٣١٦،٣٣٩،٣٤٩،٣٥٧،٣٦٧،٤٩٧،
٥١٠،٥٣٣،٥٣٧،٥٤٠،٥٤١،٥٤٧
الجحدرى ٢١٢

جرير (الشاعر) ٥٢٢
جعفر بن حرب ٣١٧،٣٤٠،٣٧٥
جعفر بن بشر ٣٤٠،٣٧٥
ابو جعفر الطحاوي ٤٦٧،٤٦٨
جميل بن معمر (الشاعر) ٥٢٢
جهم بن صفوان ٦٠،٢٠٥،٢١٣،٢٥٣،٣٧٦
حارث بن الاسد المحاسبى ٤٢
ابو الحسن الباهلي ٣١٤
ابو الحسن الرستغفنى ٤٠،٤٢،١٢٢
٤٦٩،٤٧٠،٤٧١،٤٧٢
ابو الحسين الخياط ١٠١،٢٥٦،٤٩٣
ابو الحسين الصالحي ٢٤٩،٢٥١،٣٠٢،٣٣٦
أبو الحسين البصرى ٣٢٧،٣٥٢،٣٦٤،٣٦٦،
٣٧٦.
الحسين بن محمد (النجار) ٧١،١٩٢،
٤٩١،٤٩٦
حفص (بن) الفرد ٢٠٩
ابو حفص الكبير ٤٧٠
ابو حفص العجلى ٤٧٠
حماد بن ابى حنيفة ١٧٢
ابو حنيفة،الامام ٣٧، ٣٩،٤٢،١٩٦،٢٠٩
،٢١١،٢١٣،٣٢٢،٤٠٥
،٤٦٧،٤٦٨،٤٦٩،٤٧٠
خالد بن سليمان ١٧٣
داود الجوارلى ١٥٨
ابو داود السجستانى ١٧٣
ابن الروندى ٦٤،١٠٧،٢٠٩،٢٨٧،٣٤٩،
٣٦٩،٤٠٠،٤٠١،٤٥٧

الزابر ابو عاصم ٤٠٥
زرارة بن اعين ٢٥٣
زروان ١٢٤
ابو زكريا الرازى (الطبيب) ١٠٤
زهرى ٤٧٥
زهير (الشاعر) ٢٤١،١٣
سعد بن معاذ ١٧٢
سفيان بن سختان ٢١٠
سيبويه ٤٢٤،٤١١
الشافعي (الامام) ٢٤
ضرار بن عمر البصرى ٢٧١،٢١١،٢٠٩،٧١
عائشة (رع) ٤٧٥
عباد بن سليمان الصيمرى ٣٣٦
ابو العباس القلانسى ٤٣٥،٣٩٧،٣٩٤،٣٦٨
٥٦١،٥٥٦،٥٥٢،٥٠٦،٤٤٢،٤٣٨،٤٣٧،
٥٧٤،٥٧٠
ابو العباس المبرد ٤٢٣
ابو العباس ناشئ الاكبر ٣٣٦،٢٥٢
عبد العزيز بن يحيى ٤٢
عبد القاهر البغدادي ٤٣٨،٤٣٧،٢٥٦،٦٠،٤٣
عبد الله ين سعيد القطان المعروف بابن
كلاب ٣٩٦،٣٦٨،٣٦٧،٧٧،٤٢
٥٢٧،٤٤٢،٤٣٧،٤٠٥،٤٠٤،٣٩٧،
٥٤٢،٥٣٠،٥٢٨،
عبد الله بن العباس ٢٤٣
عبد الله بن المبارك ١٧٢
ابو عبد الله محمد بن سلمة الازدى ٤٧١،٤٧٠

ابو عبيد (القاسم بن سلام) ٤٢٤
عروة ٤٧٥
ابو الهذيل ٢٧٥،٢٧١،٢٦٩،١٧٨،٩٦
٣٥٩،٣٤٩،٣٤٣،٣٢٦،٢٩٤،٢٧٩،٢٧٧،
٤٩٧،٤٦٠،٤٥٩،٤٠٠،٣٧٦.
على بن عيسى النحوى ٣١٨
عمر بن اسماعيل ١٧٢
عمر بن الخطاب ٣٥٩،٥٠
عمر بن عبد العزيز ١٨٠
عنترة (الشاعر) ١٣
عيسى بن مريم (ع) ١٧٥،١٣٥
غسان الكوفى ٢١٣
ابو القاسم الكعبى البلخى ١٠٠،٦٠،٩
٢٩٥،٢٩٤،٢٧٤،٢٦٩،٢٠٩،١٠١،
٣٦٧،٣٤١،٣٢٢،٢٩٩،٢٩٨،٢٩٧
٥٦٢،٥١٧،٤٩٣،٣٧٥
نصر بن يحيى البلخى ١٧٢
النظام ابراهيم السيار ٢٧٥،٢٧١،٢٧٠،٧٠
٥١٠،٤٩٣،٤٣٤،٤٣٣،٣٤٢،٣٤١
٥٣٧،٥٣٣،٥٢٩،٥٢٨،٥٢٧،٥١١
٥٦٢،٥٥٩،٥٥٨
مالك (الامام) ١٧٣،١٧٢،٢٤
محمد بن إسماعيل البخارى ١٧٣
محمد بن الحسن الشيباني ٤٦٩،٤٢٠،١٧٢
محمد بن شجاع الثلجي ١٧٦
محمد بن عبد الله النبى (ع) ٣٤٢،٢٥٨
٤٨٨،٤٨٧،٣٩٨،٣٧٠،٣٦٧،٣٦٦

محمد بن الكرام ١٤٨
ابو هاشم (انظر الجبائى)
هرمز ١٢٤
هشام بن الحكم ١٥٩،١٥٨،٧٠،٦٥،
٤٠١،٤٠٠،٢٥٦،٢٠٩،١٦٦
هشام بن سالم الجوالقي ١٥٨
هشام بن عمر ٢٥٦،١١
ابن هيصم الساتر ٤٠٥،٤٠٤
يزدان ١٢٦،١٢٥،١٢٤
محمود بن سبكتكين ٢٣٣
المسيح: عيسى بن مريم (ع) ١٧٥
مسيلمة الكذاب ٥٢١
معمر بن عباد السلمى ٤٥٤،٤٠٢،٣٤١
٥٠٠
ابو منصور بن ايوب ٤٣٧،٤٢
ابو منصور محمد بن محمد الماتريدى ١٩،
،٦٦،٦٢،٤٢،٤١،٤٠،٣٩،٣٨،٣٧
٢١٠،١٩٢،١٨٤،١٣٨،١٣٠،١٢١،٧٢
،٣٣٨،٣١٤،٢٦٤،٢٥٨،٢١٩،٢١١
،٤٧٣،٤٧٢،٤٧١،٤٧٠،٣٩٧،٣٦٩
،٥٣٣،٥٣١،٥١٦،٤٩١،٤٨٢ ،٤٧٤
٥٧٤،٥٥١
النابغة (الشاعر) ٢٤١
نصر بن احمد الكبير (الأمير) ٤٧٠،٤٦٩،
٤٧١


## ٤ـ فهرس الفرق والملل والنحل والمذاهب


الأشعرية: ،١٢٠،٨٠،٦١،٥٩،٥٧،٤٢،١٥،١٤،١٣،١٢
٣٠٧،٣٠٦،٣٠٥،٢٤٢،٢١٩،١٩٩،١٩٦،١٧٣
٤٠٨،٤٠٠،٣٩٨،٣٩٤،٣٦٥،٣٦٣،٣٥٢،٣٣٤
٤٣٧،٤٣٢،٤٣٠،٤٢٩،٤٢٨،٤٢٤،٤١٣،٤١٢
٤٨٥،٤٨١،٤٨٠،٤٧٨،٤٥٣،٤٥١،٤٤٦،٤٤٣
.٥٧٤،٥٧٣،٥٥٦،٥٠٥،٤٨٧
اصحاب الهيولى ٥٠٢،٩٠،٨١
اهل الحديث ٤٠٣،٣٣٨،١٧٢
اهل السنة ٤٧٠،٤٦٩،٤٢٤،٤٠٥،٢٤٣،٥٦،٤٤،٨
اهل العدل والتوحيد ٣٥٢،٢٧٨،٢٦٢
اهل الظاهر ٤٢

الباطنية ١٩٣،٢٠٧،٣٥٢

البراهمة ٢٤

الثنوية ٧٣،١٣٢،١٤٤،٢٧٠،٢٧٩،٤٤٧

الجهمية ٢٠٧،٤٢١

الحشوية ٣٩٣

الحنابلة ٣٧٣،٣٩٣

الخوارج ٥٠٨

الدهرية [اهل الدهر] ٧٣،٩٣،٩٧،٩٩،١٠٣،١٣٢،١٦١،٢٠٤،٢٣٦
٢٥٤،٣٠٢،٣٤٩،٣٧٥،٤٤٠،٤٤٧،٤٥٤،٤٧٨
٥٠٠،٥٠٢

الديصانية ١٣٢،١٣٣،١٣٤،١٥١

الرافضة [الروافض] ٢٤،١٥٨،٢١٥،٢٥٣،٢٥٦،٥٠٨

الزابراشائية ٤٠٥

الزروانية ١٢٤

الزيدية (من الروافض) ٥٠٨

السّمنية ٢٣،٢٥

السوفسطائية [المتجاهلة] ٢٤،٢٨،٨٠،١٦٩،١٩٣،٢٨١،٢٨٤،٣٣٥،
٣٤٥،٣٤٦،٣٥٨،٣٧٩،٣٨٢،٥٢٧،٥٤٦

الصابئة ١٠٤

الضرارية ٧١

الطبيعيون ٩٧،١٠٤،٢٩٩

العقلاء ٢٠،٢٤،٣٠،٧٣،٧٧،١٩٩،٢٠٠،٢٤٧،٢٧٣،
٣٠٣،٣٤٩،٣٥٣،٣٧٦،٣٧٩،٣٨٦،٥٢٦،٥٢٧
٥٣٧،٥٣٨،٥٥٧

المتفلسفة [الفلاسفة] ٢٠٧،٣٣٦،٥١٠

عنانية [عانى] ١٣٢

القرامطة ٢٥٢

القلانسية ٤٠٠

الكرامية ١٣،٦٥،١٠٣،١٤٥،١٥٨،١٧٧،٢١٤،٢١٥،
٢٣٣،٢٥٥،٢٨٩،٣٤٨،٣٥٢،٤٠٠،٤٠١،٤٠٢
٤٠٣،٤٠٥،٤٤٨،٤٥٢،٤٥٥،٤٦٠،٤٧١،٤٧٦
٤٩٢،٤٩٧،٥٠١،٥٠٢،٥٣٧،٥٤٠

الكلابية ٤٤٠

المانية ١٣٢،١٣٣

الملحدة ٢٤

المجبرة ٣٧٦،٤١٢

المجوس ٣١،٥٠،١٢٤،١٣٢،١٣٥،١٤٤

المجسمة ٦٦،١٠٣،١٢٧،١٨٥،١٦٦،١٧٢،١٧٦،٢١٥،
٢٣٦،٢٨٦،٢٨٧،٢٨٨،٢٧٦،٥٥٥

المسخية ١٢٤،١٢٧

مرقيونية ١٣٢،١٣٤،١٣٨

مذاهب اهل الحق ١١٧

المشبهة ١٨٥،١٨٩،١٩٩،٣٧٦،٥٥٣،٥٥٥

المعتزلة ٩،١١،٣٣،٣٥،٤٣،٤٤،٤٥،٤٧،٥٤،٥٧،٦١،
٦٨،٧٠،٧٣،٧٧،٨٠،١٠٠،١٠١،١٠٣،١٠٧،
١١٢،١١٧،١٣٦،١٤٥،١٥٣،١٥٤،٢١٦،٢٢٥
٢٤٢،٢٥٦،٢٦١،٢٦٣،٢٦٩،٢٧٩،٢٨٤،٢٨٦
٢٨٧،٢٨٨،٢٨٩،٢٩١،٢٩٨،٢٩٩،٣٠٠،٣٠٢
٣٠٦،٣١٦،٣١٧،٣١٨،٣٢٦،٣٢٨،٣٣٢،٣٣٥
٣٣٦،٣٤٠،٣٤١،٣٤٥،٣٥٢،٣٦٧،٣٦٨،
٣٧٤،٣٧٥،٣٨٥،٣٨٦،٣٩١،٣٩٣،٣٩٧،٤٠٠
٤٠٢،٤٠٣،٤٢٨،٤٢٩،٤٣٠،٤٣٩،٤٤٠،٤٤١
٤٤٢،٤٦٩،٤٧٠،٤٧٧،٤٨٤،٤٨٥،٤٩٣،٤٩٧
٥٠٥،٥٠٨،٥١٠،٥١٦،٥١٧،٥٢٦،٥٢٧،٥٢٩
٥٣١،٥٣٣،٥٣٧،٥٤٦،٥٥٣،٥٥٥،٥٥٨،٥٦٢
٥٦٧

النجارية ٧١، ٨٠، ١٩٢، ٢١٦، ٢٢٦، ٤٠٠، ٤٠٢، ٤٢٧، ٤٣٢، ٤٦٩، ٤٧٧، ٤٩١، ٤٩٦، ٥٠٨، ٥١٠

النصارى ١٠٣، ١٤٨، ١٥٢، ١٥٤، ١٦٩، ١٧٠، ٢٨٨، ٥٥٥

اليهود ١٣٢، ١٥٨، ٢١٥، ٣٧٠

## ٥ــ فهرس الأماكن والبلدان

بلخ ٤٦٨، ٤٧٤

بخارى ٢٤٤، ٣٤٤، ٣٧٨، ٤٧٤

بغداد [بغداذ] ٢٨٥، ٣٤١

خراسان ٢٤٨، ٤٦٨، ٤٧٠

حران ١٠٣

سمرقند ٢٨، ٢٤٤، ٣٧٣، ٤٠٥، ٤٣٦(ها)، ٤٦٨، ٤٦٩، ٤٧٠، ٤٧١، ٤٧٤، ٥٦٧

سواد العراق ٥٠

قيروان المغرب ٣٧٨

ما وراء النهر ٢٤٨، ٤٦٨، ٤٧٠

مرو ٤٠٥، ٤٦٨، ٤٧٤

مكة ٣٤٤

ديار الترك ٤٦٩

ثغور الترك ٤٧٤

اليمامة ٥٢١

تهامة ٥٥١

جبال الترك ٥٥١

# ٦ـ فهرس الكتب المذكورة فى المتن .

## أ


| | | |
|---|---|---|
| اختلاف الشيخين، | لابن فورك | ٥٦١ |
| الآراء والديانات، | للنوبختى | ٢١١،٢٠٩ |
| إرشاد (المهتدى) | للرستغفنى | ٤٧١،١٢٢ |
| الإعتصام | لأبى بكر محمد بن يمان السمرقندى | ٤٧١ |
| الانتقاد على سيبويه، | للمبرد | ٤٣٦ (ها) |
| الأيمان (كتاب الأيمان من المبسوط) | للسرخسى | ٤٢١ |


## ب ــ ت ــ ث


| | | |
|---|---|---|
| بيان اقاويل القائلين، | للاشعرى (؟) | ٤١٢ |
| تأويلات القران، | للماتريدى | ٤٧٣،٣٩٨ |
| ترتيب المذهب، | للإسفرايينى | ٣٩٩،٢٠٠ |
| التعرف، | للكلاباذى | ٤٧٥ |
| كتاب التوحيد، | للماتريدى | ٣٩٨،٣٩٧،٢١٠،١٣٠ |
| كتاب التوبة، | لابى بكر الجوزجاني | ٤٦٩ |
| تعجيز المعتزلة، | للإسفرايني | ٣١١،٢٠٠،١٤٨ |


## ج ــ ح ــ خ


| | | |
|---|---|---|
| جمل اصول الدين، | لأبى سلمة محمد بن محمد الأذدى | ٤٧١ |
| الجدل | انظر كتاب الجدل | |


## د ــ ذ ــ ر ــ ز


| | | |
|---|---|---|
| رد اوائل الأدلة للكعبى، | للماتريدى | ٤٧٢ |
| رد اصول الخمسة للباهلى، | للماتريدى | ٤٧٢ |
| رد تهذيب الجدل للكعبى، | للماتريدى | ٤٧٢ |

| | | |
|---|---|---|
| رد كتاب الامامة | للماتريدى | ٤٧٢ |
| رد وعيد الفساق للكعبى، | للماتريدى | ٤٧٢ |
| الرد على القرامطة، | للماتريدى | ٤٧٢ |
| الرد على الكرامية، | لأبى بكر السمرقندى | ٤٧١ |
| الرد على المشبهة، | للجاحظ | ١٥٩ |
| الزوائد والفوائد لأصناف العلوم، | للرستغفنى | ٤٧١ |

س ــ ش ــ ص ــ ض

| | | |
|---|---|---|
| شرح الاعتقاد، | للإسفرايينى | ٢٠٠ |

ط ــ ظ ــ ع ــ غ

| | | |
|---|---|---|
| عذاب القبر، | لابن كرام | ١٤٨ |
| العالم والمتعلم، | لأبى حنيفة | ٣٨ |
| العقائد، | للطحاوى | ٤٦٧ |

ف ــ ق

| | | |
|---|---|---|
| الفرق والتمييز، | لابى بكر احمد الجوزجانى | ٤٦٩ |
| الفقه الأكبر، | لابى حنيفة | ٣٩ |

ك ــ ل

| | | |
|---|---|---|
| كتاب الأيمان [من المبسوط]، | للسرخس | ٤٢١ |
| كتاب التأويلات القرآن، | للماتريدى | ٣٩٨،٤٧٣ |
| كتاب التوحيد، | للماتريدى | ١٣٠،٢١٠،٣٩٧،٣٩٨ |
| كتاب التوبة، | لابى بكر الجوزجانى | ٤٦٩ |
| كتاب الجدل، | للماتريدى | ٤٧٢ |
| كتاب الفرق والتمييز، | لابى بكر الجوزجانى | ٤٦٩ |
| كتاب علل هشام، | لابن الروندى | ٢٨٧ |

م ــ ن

| | | |
|---|---|---|
| مأخذ الشرائع، | للماتريدى | ١٩٣ |

| | | |
|---|---|---|
| المبنى على الايجاز، | للنسفى | ١٥٧ |
| المسائل العشر العياضية، | لابى بكر العياض | ٤٧٠ |
| مسئلة فى سلوك أهل العدل، | للحكيم الترمذى | ٥٢٥ |
| مسئلة الصفات، | لأبى نصر العياض | ٤٦٩ |
| معالم الدين | لابى بكر محمد بن يمان السمرقندى | ٤٧١ |
| المقالات، | لأبى القاسم البلخى الكعبى | ٢٠٩ |
| المقالات، | للماتريدى | ٣٩٨،٢١١،٢١٠،٧٢ |
| المقالات، | للناشئ [الاكبر] | ٢٠١ |
| المقنع، | لأبى منصور بن أيوب | ٤٣٧ |
| نقض اوائل الأدلة للكعبى، | للاشعرى | ٥٧٤ |

و ــ ى

| | | |
|---|---|---|
| وهم المعتزلة، | للماتريدى | ٤٧٢ |




# ٧ــ فهرس الموضوعات

تقديم الاستاذ الدكتور حسين آتاى ........ ٥
رموز النسخ ........ ٦
مقدمة المؤلف ........ ٧
الكلام في تحديد العلم ........ ٩
الكلام في اثبات الحقائق والعلوم ........ ٢٠
الكلام في اثبات المعارف ........ ٢٤
الكلام في العقل انه من اسباب المعارف ........ ٢٧
الكلام في ابطال كون ما يقع في القلب حسنه والالهام والتقليد من اسباب
معرفة صحة الاديان ........ ٣٤
الكلام في ايمان المقلد ........ ٣٨
الكلام في حدث العالم ........ ٦٢
فصل في حدوث الاعراض ........ ٨٢
فصل في تضامن حدوث الجواهر والاعراض ........ ٨٨
فصل في استحالة قدم الجوهر ........ ٩٢
الكلام في أن العالَم له محدِث ........ ١٠٥
الكلام في توحيد الصانع ........ ١٠٩
الكلام في ابطال قول المجوس ........ ١٢٤
الكلام في ابطال قول الثنوية ........ ١٣٢
الكلام في نفي كون البارى عرضاً ........ ١٤٥
الكلام في ابطال قول من يقول ان البارى عز وجل جوهر ........ ١٤٨
الكلام في ابطال قول المجسمة ........ ١٥٨
فصل في الاختلاف بين الاسم والمسمى ........ ١٦٠

فصل في الاختلاف في حد الجسم ........ ١٧٧
فصل في بيان استحالة وصف اللّه تعالى بالصورة واللون والطعم والرائحة وغير ذلك ........ ١٨٦
الكلام في ابطال التشبيه ........ ١٨٧
فصل في اختلاف كون اللّه تعالى شيئاً ........ ٢٠٥
فصل في المماثلة ........ ٢٠٦
فصل في مائية اللّه ........ ٢٠٩
الكلام في استحالة كون الصانع في المكان ........ ٢١٥
الكلام في اثبات صفات اللّه تعالى ........ ٢٤٦
فصل في اختلاف كيفية علم اللّه تعالى ........ ٢٥٦
فصل في الاختلاف في الصفات الثبوتية ........ ٢٦١
الكلام في نفي الحدوث عن كلام اللّه تعالى ........ ٣٣٩
فصل في ان القرآن غير مخلوق ........ ٣٩٣
فصل في ان القرآن كلام اللّه ........ ٣٩٣
فصل في ان العبارات حكاية عن كلام اللّه تعالى ........ ٣٩٤
فصل في الفرق بين الكلام والمسموع ........ ٣٩٦
الكلام في ان التكوين غير المكون وانه أزلي غير محدث ولا حادث ........ ٤٠٠
الكلام في ان الارادة صفة للّه تعالى أزلية ........ ٤٩٠
الكلام في بيان ان صانع العالم حكيم ........ ٥٠٤
الكلام في إثبات جواز رؤية اللّه تعالى في العقل ووجوبها بالسمع ........ ٥٠٨
فهرس الفهارس ........ ٥٨٢



(أ) أحمد ثالث، طوبقابى سراى، الرقم: ١٨٦٦.

الورقة الأولى

(أ) أحمد ثالث، طوبقاپی سرای، الرقم: ١٨٦٦.
الورقة الأخيرة للجلد الأول

بسم الله الرحمن الرحيم

صلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم رب يسر واختم بخير إنك أنت العزيز
الوهاب قال الشيخ الإمام الأجل الأستاذ أبو المعين سيف
الحق قامع الملحدين ميمون بن محمد بن محمد بن معتمد بن محمد
ابن محمد بن مكحول بن الفضل النسفي غفر الله له وتجاوز عنه
بمنه وكرمه أحمد الله على منته التي لا يحيط بها الحد
ونعمه التي لا يبلغها الإحصاء والعد واستهديه لصواب القول والعمل
واستعصمه عن موارد الزيغ والخلل واستوهبه مواد التأييد وأرغب
إليه في فوائد الإرشاد والتسديد وأتوكل في الأمور كلها عليه
وأتبرأ من الحول والقوة إليه وأسأله أن يصلي على من أنقذنا به من
مضلات الشرك وموبقات الهلك وظلمات العمى محمد سيد البشر
وقائد الخير ونبي الرحمة وعلى آله الذين هم مصابيح الظلام وأصحابه
الذين هم قادة الأنام وقدوة أهل الإسلام وبعد فإن
أصدقائي طلبوا مني أن أكتب لهم ما حضر من الدلايل في المسايل الاعتقادية
وأبين ما كان يعتمد عليه من سلف من مشايخ أهل السنة والجماعة قدس
الله أرواحهم لنصرة مذاهبهم وإبطال مذاهب خصومهم من المعاني الجلية
والنكت القوية معرضا عن الاشتغال بإيراد ما دق من الدلايل ولطف من

(ب) بايزيد، الرقم: ٣٠٦٣.

الورقة الأولى

وتمسكوا بالوهم ورفضوا الدلائل العقلية واحتجوا على المعطلة في
نفيهم الصانع بما لا يتصور في اوهامهم موجود ليس بعرض ولا جوهر
ولا جسم ولا متصل ولا منفصل وغير ذلك ادشم ناب والتوهم لا يدفع
شبهة وسدوا على انفسهم طريق اثبات الصانع الذي لا [illegible]
ولا الفكرة تحيط به وان قامت الادلة على ثبوته اذ لم ينقادوا في
هذه المسألة لما قامت من الدلائل العقلية والحمد لله الذي هدانا
لدينه ونهج علينا طريق التمييز بين الحجج والشبه والصلاة على النبي
المصطفى وآله الذين هم للدين نظام وللخلق اعلام وللحق قادة
ولاهل الملة سادة واذا فرغنا بحمد الله عن اثبات الرؤية
التي هي من احكام وجود الصانع او قيامه بذاته فنتكلم
بعد ذلك فيما يتعلق بحكمته جل وعلا وارادته ورحمته ان شاء الله تعالى

## الكلام في اثبات النبوة والرسالة

اعلم اذا ثبت ان الله تعالى حكيم لا يخرج فعل من افعاله عن حكمه
الى السفه ولا يجري في شيء مما ياتي ويذر عن الوصف له بالاصابة
فبعد انعقاد الاجماع من القائلين بثبوت الصانع على هذه الجملة اختلفوا
في افعال معينة ان الله تعالى هل يجوز ان يفعلها وهل هي في انفسها
حكمة ام هي سفه فمن ذلك ارسال الله تعالى واحدا قد اصطفاه
من خليقته الى عباده ليبين لهم ما يحتاجون اليه من مصالح الدارين
اختلفوا في جوازه وكونه حكمة فقال ائمة الهدى وقادة الخير
وحكماء البشر انه حكمة وصواب وقد ارسل الله تعالى الى الخلق رسلا
مبشرين ومنذرين وايدهم بالحجج والدلائل وقالت طوائف
من الناس بامتناعه في نفسه واختلفوا في علة الامتناع فذهبت
طائفة الى انه لو ثبت لتضمن سفها اذ فيه امر ونهي وتكليف وتحريم

(ب) بايزيد، الرقم: ٣٠٦٣.

الورقة الأخيرة لهذا الجلد

وقد تيسر لي نسخ هذا الكتاب بحضرته بعد التسمية قبل تفسير

قال الشيخ الإمام الأجل الزاهد سيف الحق والدين أبو المعين رحمه الله تعالى

تبصرة الأدلة لأبي المعين النسفي



(د) داماد ابراهيم باشا، الرقم: ٧٧٨.
ظهر الورقة الأولى

بسم الله الرحمن الرحيم                رب يسر ولا تعسر [illegible]

نحمد الله تعالى على مننه التي لا تحيط بها الحد ونعمه التي لا يبلغها الإحصاء
والعد واستهديه لصواب القول والعمل واستعصمه عن موارد الزيغ والخلل
واسترهبه مواقع [illegible] وارغب اليه في فوائد الارشاد والتسديد وابرى من كل
في الامور كلها عليه واستمد من الحول والقوة الله واسأله ان يفضل علي [illegible]
من مضلات الشرك ومتربات الهلكة وطلبات [illegible] [illegible] الشبه
وقائد الحيرة [illegible] وعلى اله الذين هم مصابيح الظلام [illegible] الدين
[illegible] الانام [illegible] الاسلام وبعد فان اصدقائي طلبوا مني
ان اكتب لهم ما اجتليت من الدلائل في المسائل الاعتقادية وابين لهم ما كان
[illegible] من سلف من مشايخ اهل السنة والجماعة قدس الله ارواحهم لتبصرة
[illegible] وابطال مذاهب خصومهم والمعاني الجلية والنكت [illegible]
عن الاشتغال بما يراد [illegible] من الدلائل ولطف من المسائل [illegible]
[illegible] في العبارة بين الاطناب والايجاز لتعم الفائدة [illegible] ٧٧١
ولا [illegible] من اراد [illegible] الوقوف على [illegible]
[illegible] على الاقدام على المطلوب فانا مجبول على ايثار الاسعاف وان كان
[illegible] الانصاف [illegible] البضاعة [illegible] عن [illegible] والله
[illegible] [illegible] في امور دينه [illegible]

## الكلام في تحقيق العلم

اختلف اهل الكلام في تحديد العلم
[illegible] ابو القاسم البلخي المعروف بالكعبي انه اعتقاد الشيء على ما هو به [illegible]
[illegible] المعتزلة وزعموا انه باطل [illegible] [illegible] حدوث العالم [illegible]
الصانع ووحدانيته [illegible] الرسالة فان هذا الاعتقاد اعتقاد الشيء على ما هو
[illegible] ما اعتقد عليه [illegible] ذلك [illegible] هذا الاعتقاد بعلم لان العلم [illegible]
لا بد من ان يكون [illegible] بالحواس الخمس التي هي حاسة السمع
[illegible] والشم [illegible] والذوق واللمس والثابت بالبديهة كالعلم [illegible]
[illegible] [illegible] ومكانين وكون الشيء اعظم من جزئه [illegible]

(د) داماد ابراهيم باشا، الرقم: ٧٧٨.

الورقة الأولى

على ان ما اقترن بالرؤية في الشاهد من المماسة والمقابلة واتصال الشعاع وغير ذلك
اوصاف وجود وليست بالقرائن اللازمة لها لتحققها بدونها فاتبعنا هذه الدلائل وان
لم نتبع في اوهامنا رؤية لا بهذه القرائن لما ان المعقول على الدليل دون الوهم
وخصومنا اعرضوا عن العلل المطلقة للرؤية اصلا وتمسكوا بما وجدوا من القرائن وجدو
الاتفاقية وتمسكوا بالوهم فرفضوا الدلائل العقلية ونعوا على المعطلة في نفيهم الصانع
بما لا يتصور في اوهامهم موجود ليس بعرض ولا جوهر ولا جسم ولا متصل ولا منفصل
وعيبهم ذلك اوسع باب ولعنوهم اوضح سبيل وسدوا على انفسهم طريق اثبات الصانع
الذي لا وهم ولا التفكر يحيط به وان قامت الادلة على ثبوته اذ لم يشاهدوا من هذه
المسئلة لما قامت من الدلائل العقلية وجعلوا ما خرج عن اوهامهم ممتنع بنظر
ثبوته ومستحيل وجوده ... وجوه الدلائل العقلية والحمد لله الذي هدانا وفتح علينا وان قام
طريق التمييز بين الحق والشبه والصلوة على النبي المصطفى وآله الذين هم للدين
نظام وللحق اعلام وللخلق قادة ولاهل الملة سادة واذ فرغنا بحمد الله عن اثبات الذهبية
التي هي من احكام وجود الصانع او نيابة بدليل متكلم بعد ذلك فيما يتعلق بحكمته
جل وعلا وبراهينه وبرحمته ان شاء الله تعالى **الكلام في اثبات**
**النبوة في الرسالة** ثم اذا ثبت ان الله تعالى حكيم لا يخرج فعل من افعاله
عن الحكمة الى السفه ولا يخلو شيء مما يأتي ويذر عن الوصف له بالاصابة بعد
اتفقا والاجماع من القائلين بثبوت الصانع على هذه الجملة اختلفوا ان تعالى
متى جئتم ان الله تعالى هل يجوز ان يفعلها وهل هي من انفسها حكمة ام سفه فمن ذلك
ارسال الله تعالى واحدا ثم اصطفاه من جملة العباد ليبين لهم ما يحتاجون اليه
من مصالح الدارين واختلفوا في جوازه وكونه حكمة فقال اهل الهدى وقادة
الخير وحكماء البشر ... انه حكمة وصواب وقد ارسل الله الى الخلق
رسلا مبشرين ومنذرين وايدهم بالحجج والدلائل وقالت طوائف من الناس بامتناع
ذلك منهم وقد اختلفوا في علة الامتناع فذهبت طائفة الى انه لو بعث لتضمن
سببا او به امر ونهي وتكليف وتحريم وتحليل والله تعالى لا يليق به الامر والنهي
... والامر بما لا نفع في تحصيله للآمر والنهي عما لا ضرر في فعله للناهي سفه

(د) داماد ابراهيم باشا، الرقم: ٧٧٨.

الورقة الأخيرة لهذا الجلد

كتاب تبصرة الأدلة
للنسفي
في أصول الدين

(ج) جارالله، الرقم: ١١٢٨.

ظهر الورقة الأولى

(ج) جارالله، الرقم: ١١٢٨.
الورقة الأولى

(ج) جارالله، الرقم: ١١٢٨.

الورقة الأخيرة للجلد الأول



مأخذ في علم الكلام تبصرة

حسبي الله وحده
من الكتب التي وقفها الفقير
الى ربه ذي المواهب
ميرا احمد بن الحاج مصطفى
بن احمد باشا

تبصرة الادلة
للنسفي
رحمه الله

1395 167/1394







(س) سرز، الرقم: ١٣٩٥.
ظهر الورقة الأولى

بسم الله الرحمن الرحيم

قال الشيخ الإمام الأجل الأستاذ أبو المعين سيف الحق قامع الملحدين ميمون بن محمد بن محمد بن معتمد بن محمد بن مكحول بن الفضل النسفي غفر الله له وتجاوز عنه بمنه وكرمه أحمد الله على منته التي لا يحيط بها الحد ونعمه التي لا يبلغها الإحصاء والعد واستهديه لصواب القول والعمل واستعصمه عن موارد الزيغ والخلل واستوهبه مواد التأييد وارغب إليه

في فوائد

(س) سرز، الرقم: ١٣٩٥.
الورقة الأولى

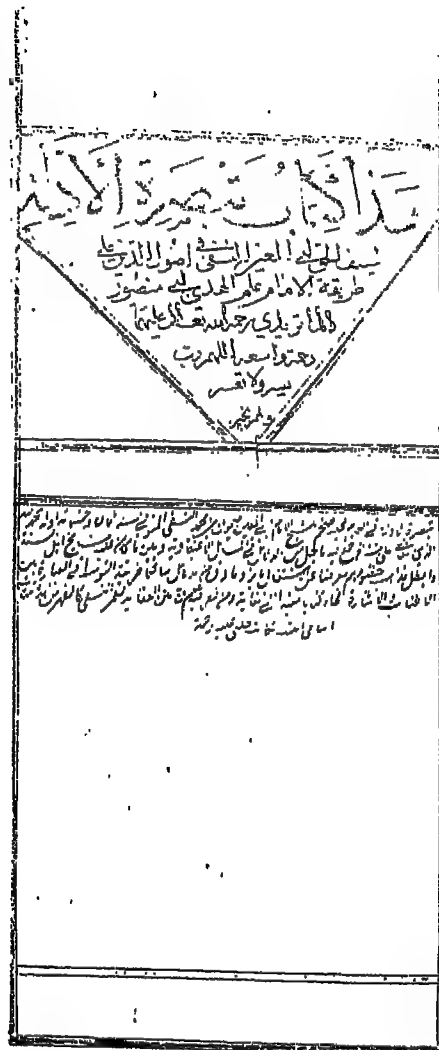
الرؤية التي هي من احكام وجود الصانع او قيامه بذاته فنتكلم بعد ذلك فيما نتوفق
بكرمه ومنه علاوة وارانة ورحمته ان شاء الله تعالى والحمد لله رب العالمين والصلاة على نبيه محمد واله اجمعين

## الكلام في اثبات النبوة والرسالة

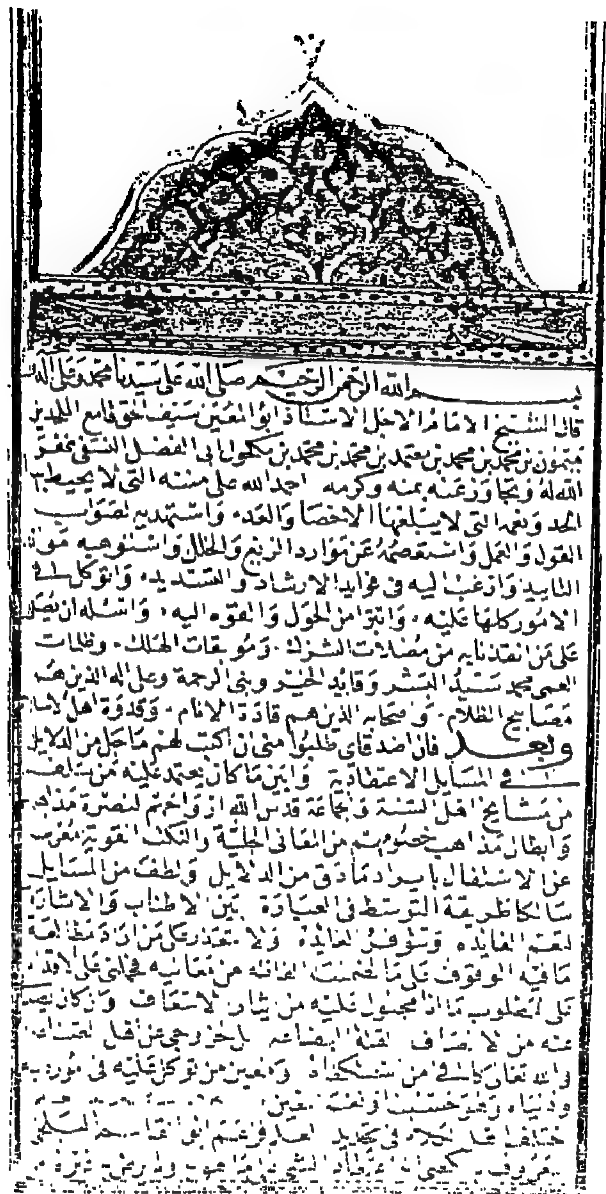
ثم اذا ثبت ان الله تعالى حكيم
لا يخرج فعل من افعاله عن الحكمة الى السفه ولا اخلال في شيء مما ياتي ويذر عن الحكمة
والاصابة فبعد انتفاء النزاع عن القائلين بثبوت الصانع على هذه الجملة اختلفوا
في افعال متعينة ان الله تعالى هل يجوز ان يفعلها وهل هي في انفسها حكمة ام هي
سفه ثم ذلك ان ارسال الله تعالى واحدا قد اصطفاه من خليقته الى عباده ليبين
لهم ما يحتاجون اليه من مصالح الدارين اختلفوا في جوازه وكونه حكمة فقال اهل الهدى
وقادة الخير وحكماء البشر انه حكمة وصواب وقد ارسل الله تعالى الى الخلق رسلا
مبشرين ومنذرين وايدهم بالحجج والدلائل وقالت طائفة من الناس باستحالته لكونه سفها
واختلفوا في علة الامتناع فذهبت طائفة الى انه لو ثبت لتضمن سفها اذ فيه
امر ونهي وتكليف وتحريم وتحليل والله تعالى لا يليق به الامر والنهي والتحريم اذ
لا نفع في تحصيله للآمر والناهي ولا ضرر في فوته للناهي سفه وتحريم
ما لا حاجة للمحرم فيه بخل والله تعالى يتعالى عن السفه والبخل والى هذا
ذهب طائفة من الناس يسمون الخلعاء الواحد منهم الخليع وهو الذي خلع
عذاره عن ربقة الطاعة واعرض عما يدعوا اليه عقله ويزجره عنه وانهمك
في شرارته وشقاوته وطاوع هواه ونفسه الامارة بالسوء في جميع ما يميل
اليه وعند انكشاف القناع عن مكنون ضمائر هؤلاء المتسترة بالتصوف
وارتفاع الخفاء عن مستور سرائرهم تبين انهم من هذه الفرقة وهم القائلون

(س) سرز، الرقم: ١٣٩٥.

الورقة الأخيرة



(ص) قيصري، راشد أفندى، الرقم: ٤٩٦.
ظهر الورقة الأولى



(ص) قيصري، راشد أفندى، الرقم: ٤٩٦.
الورقة الأولى

[illegible]

... ذلك في أن قول القائلين بجواز تعلق الرؤية ...

واستحالة تعلقها بما ليس بقائم بالذات لم يكن ...

جائزة الرؤية وأما على قول القائلين بجواز تعلق الرؤية ...

فهي جائزة الرؤية والله الموفق والحاصل في المسألة ...

الرؤية متعلقة بتلك الأجناس ولا وصف يجمع ... تعلقها

به إلا الوجود علمنا أنها لوجود دليل تعلقها ... الأحكام

بالعلل وعديناها إلى الغائب بتعلق الوجود ... لنا رؤية الباري

جل وعلا إيانا على أن ما اقترن بالرؤية في الشاهد من المباينة

والمقابلة واتصال الشعاع وغير ذلك أوصاف وجودية ثبت

بالقرائن اللازمة لها لتحققها بدونها فاتبعنا عنه الدلائل وإن

يقع في أوهامنا رؤية إلا بهذه القرائن لما أن المعول على الدليل دون

الوهم وخصوصاً عرفنا عن العلة المطلقة للرؤية أصلاً وتمسكوا

بما وجد من القرائن الاتفاقية وتمسكوا بالوهم ورفضوا الدلائل

العقلية وفتحوا على المعطلة في نفيهم الصانع مما لا يتصورون

في أوهامهم موجود ليس بعرض ولا جوهر ولا جسم ولا متصل

ولا منفصل وغير ذلك أوسع باب ولقنوهم أوضح شبهة وسدوا

على أنفسهم طريق إثبات الصانع الذي لا وهم يدركه ولا الفكر

تحيط به وإن قامت الأدلة على ثبوته إذ لم يهتدوا في هذه المسألة

لما قامت من الدلائل العقلية والحمد لله الذي هدينا لبيته ووضع

علينا طريق التمييز بين الحجج والشبه والصلوة على النبي المصطفى

وآله الذين هم للدين نظام وللحق أعلام وللخلق قادة ولأهل الملة

سادة وإذا فرغنا بحمد الله عن إثبات الرؤية التي هي من أحكام وجود

الصانع ووفقنا مصنفاته فنتكلم بعد ذلك فيما يتعلق بحكمته

جل وعلا وإرادته ورحمته إن شاء الله تعالى

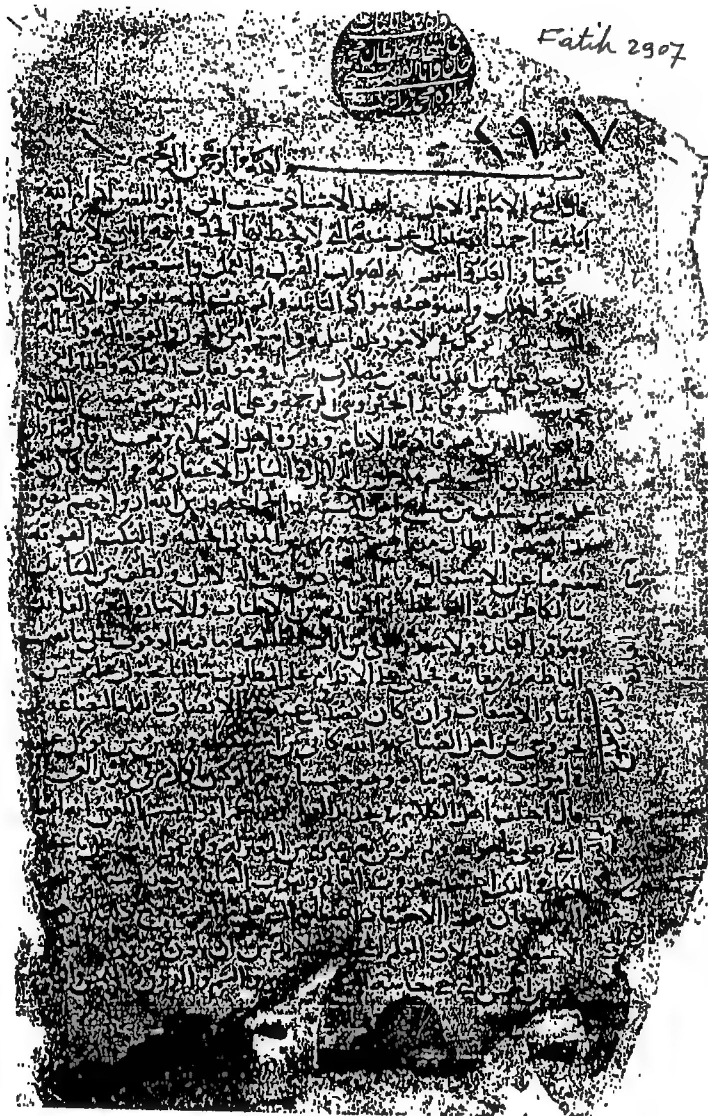
الكلام في إثبات النبوة والرسالة

(ص) قيصري، راشد أفندى، الرقم: ٤٩٦.

الورقة الأخيرة للجلد الأول



(ف) الفاتح، الرقم: ٢٩٠٧.
ظهر الورقة الأولى



(ف) الفاتح، الرقم: ٢٩٠٧.

الورقة الأولى

مع أن الإدراك ليس بعده في نفسه مع انتفاء الرؤية لا يحصل إلا لما كان ثابتا بنفسه مع ثبوت البنية به ويحصل التميز [illegible]
من الحدود والأطراف التي هي من أمارات الحدث وفي أمارات الحدث [illegible] لا يدل إلا على الإدراك [illegible] عن جملة [illegible]
من الدلائل في الأعراض [illegible] لا يدل [illegible] كذا الكلام في الجوهر [illegible] الجوهر له حدود ونهايات
وجهات فلا يرد هذا الإشكال والله الموفق هذا الذي [illegible] الكلام في إثبات [illegible] ذاته فلما صفاته تعالى [illegible]
دليل [illegible] ثبوتها فأما جواز رؤيتها [illegible] القائلين بجواز رؤيته [illegible]
[illegible] الرؤية ولسنا نقول القائلين بجواز [illegible]
موجود [illegible] مطلقة [illegible] ولا وصف [illegible]
[illegible] الوجود [illegible] دليل تعلقها به [illegible] الأحكام [illegible] الغاية [illegible]
الوجود [illegible] الباري [illegible] من الرؤية في الشاهد من المباينة والمقابلة واتصال الشعاع
وغير ذلك [illegible] وجود [illegible] الأربعة [illegible] هذه الدلائل وإن [illegible]
في [illegible] رؤيته [illegible] القرائن [illegible] على الدلائل دون الوهم [illegible]
للرؤية أصلا وتمسكوا بما [illegible] القرائن الاتفاقية وتمسكوا بالوهم ورفضوا الدلائل العقلية
[illegible] بالاستحالة [illegible] موجود ليس بجوهر ولا جسم ولا متصل
ولا منفصل وغير ذلك [illegible] طريق [illegible] الذي
لا وهم يدركه ولا الفكر يحيط به وإن [illegible] الأدلة على ثبوته [illegible] في هذه المسألة لما قامت
من الدلائل العقلية وجعلوا [illegible] وإن [illegible] على ثبوته
وجوده الدلائل العقلية والحمد لله الذي [illegible] والتسليم
والصلاة على النبي المصطفى وآله الذين هم للدين نظام و[illegible] والخلق [illegible] أهل [illegible]
وإذ قد [illegible] بحمد الله تعالى عن إثبات الرؤية التي هي من الأحكام وجود [illegible] بذاته
[illegible] ذكرنا [illegible] جل وعلا [illegible] تعالى والحمد لله أولا وآخرا
وتم كتاب [illegible] بحمد الله [illegible] كاتبه العبد الضعيف [illegible]
غفر الله تعالى ذنوبه ورزقه [illegible] بحمد الله تعالى وصلى على سيدنا المصطفى محمد وآله

[illegible]

(ف) الفاتح، الرقم: ٢٩٠٧.

الورقة الأخيرة

(ف) قليج علي باشا، الرقم: ٥٠٦.

ظهر الورقة الأولى

للمولى النسفي

تبصرة [illegible]

بسم الله الرحمن الرحيم

قال الشيخ الإمام الأجل الزاهد سيف الحق والدين أبو المعين ميمون بن
محمد بن محمد بن معتمد المكحولي النسفي تغمده الله برحمته في الدارين الحمد لله على منته التي
أحاط بها الخلق ونعمته التي [illegible] الإحصاء والعد وأستهديه
عن موارد الزيغ والخلل وأستوهبه [illegible] مواد التأييد [illegible]
وأتوكل في الأمور كلها عليه وأتبرأ من الحول والقوة إليه وأسأله أن يصلي على من أنقذنا به من
الشرك ومن بقاع الهلكة وظلمات الغي محمد سيد البشر وقائد الحشر ونبي الرحمة وعلى آله الذين
هم مصابيح الظلام وأصحابه الذين هم سادة الأنام وقدوة أهل الإسلام وبعد فإن
طلبوا مني أن أكتب لهم ما جل من الدلائل في المسائل الاعتقادية وأبين طريق ما يعتمد عليه من أنه
من مسائل أهل السنة والجماعة قدس الله أرواحهم لتأييد مذاهبهم وإبطال مذاهب خصومهم
من المعاني الجلية والنكت المرموقة معرضا عن [illegible] بإيراد ما دق من الدلائل ولطف من المسائل
سالكا طريقة التوسط في العبارات [illegible] إشارة [illegible]
على [illegible] الباطل [illegible]
المطلوب [illegible]
[illegible] أهل الصناعة [illegible]
[illegible] الكلام [illegible]
[illegible]
[illegible]
الرسالة [illegible] اعتقاد [illegible]
[illegible] الاعتقاد [illegible]

(ق) قليج على باشا، الرقم: ٥٠٦.

الورقة الأولى

أو صح شبهه ثبت واعلى النسم صورتا نسان الصانع الذي لا وهم يدركه ولا الفكرة
تحيط به وان قامت الادلة على ثبوته اذ لم يشاهد والى هذه المسألة لما نا منتبين
الدلائل العقلية وحصلوا ما خرج من اوهامهم من جملة ما يمتنع ثبوته ويستحيل في نفسه
وجوده وان قام على ثبوته ووجوده الدلائل العقلية والحمد لله الذي هدانا للدين وصحح
علينا طريق التمييز بين الحجة والشبهة والصلاة على النبي المصطفى وآله الذين هم للدين نظام
وللحق اعلام وللخلائق قادة ولاهل الملة سادة واذا فرغنا بحمد الله تعالى عن اثبات الربوبية التي هي
من احكام وجود الصانع او قيامه بذاته فنتكلم بعد ذلك فيما يتعلق بحكمته جل وعلا وانه حكيم
ثم اذا ثبت ان الله تعالى حكيم لا يخرج فعل من
افعاله عن الحكمة الى السفه ولا يخلو في شيء مما ياتي ويذر عن الوصف له بالاصابة فيبعد العناد
لاجماع من القائلين بثبوت الصانع على هذه الجملة اختلفوا في افعال متعينة ان الله تعالى هل
يجوز ان يفعلها وهل هي في العقل حكمة ام هي سفه فمن ذلك ارسال الله تعالى واجرا قدرته
اصطفيه من خليقته الى عباده ليبين لهم ما يحتاجون اليه من مصالح الدارين واختلفوا
في جوازه وكونه حكمة فقال ائمة الهدى وقادة الخير وحكماء البشر انه حكمة وصواب وقد
ارسل الله تعالى الى الخلق رسلا مبشرين ومنذرين وايدهم بالحجج والدلائل وقالت طوائف
من الناس بامتناعه في نفسه واختلفوا في علة الامتناع فذهبت طائفة الى انه لو ثبت لتضمن
سفها اذ فيه امر ونهي وتكليف وتحريم وتحليل والله تعالى لا يليق به الامر والنهي والتحريم اذ الامر
بما لا نفع في تحصيله للآمر والنهي عما لا ضرر فعله للناهي سفه وتحريم ما لا حاجة بالمحرم فيه
بخل والله تعالى يجل عن السفه والبخل والى هذا ذهب طائفة من الناس يسمون
الملحدين الواجب منهم الخليع وهو الذي خلع عذاره عن ربقة الطاعة واعرض عما يدعوه اليه
عقله ويزجره عنه وانهمك في شهواته وطغيانه وطاوع هواه ونفسه الامارة بالسوء في جميع
ما يميل اليه وعندنا انكشاف القناع عن مكنون ضمائر كثير من المتسترين بالتصوف
وارتفاع الحجاب عن مستور سرائرهم تبين لنا انهم من هذه الفرقة وهم القائلون بالاباحة طهر الله تعالى
بلاد الاسلام عنهم وعصم الضعفة من عوام المسلمين عن انواع مكايدهم وغوايلهم وحماهم عن الوقوع في المتبوث

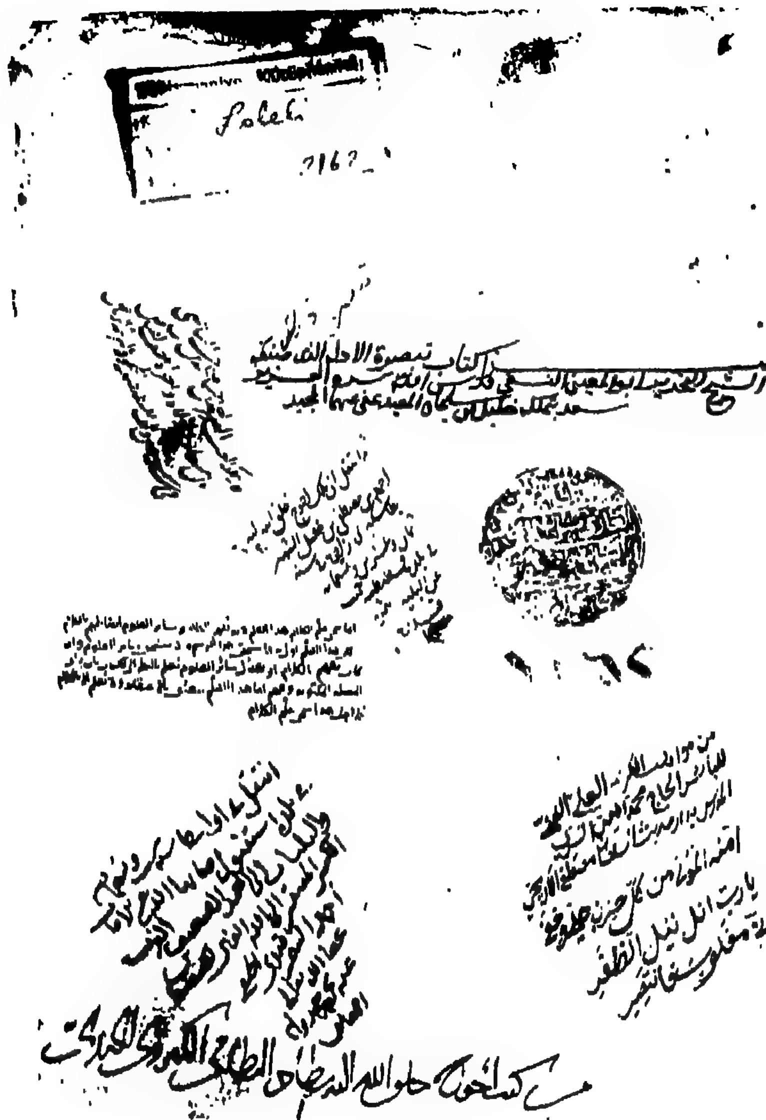
بين الحجة والشبهة

اثبات النبوة

[illegible] در كارست تا اول

(ف) قليج علي باشا، الرقم: ٥٠٦.

الورقة الأخيرة



(ل) لالەلى، الرقم: ٢١٦٢.
ظهر الورقة الأولى

بسم الله الرحمن الرحيم

احمد الله تعالى على مننه التي [illegible] الجمة ونعمه التي لا يبلغها الاحصاء والعد
واستمده لصواب القو[ل] استعصمه عن موارد الزيغ والخلل
واستوهبه مواد التأييد [illegible]ـه في فوائد الارشاد والتسديد بعد
واتوكل في الامور كلها عليه واتبرأ من الحول والقوة اليه واساله ان
نصلي على من انقذنا به من مضلات الشرك وموبقات الهلكة وظلمات
العمى محمد سيد البشر وقائد الخير ونبي الرحمة وعلى آله الذين هم مصابيح
الظلام واصحابه الذين هم قادة الانام وقدوة اهل الاسلام وبعد فان اصدقائي
طلبوا مني ان الخص لهم ما جل من الدلائل في المسائل الاعتقادية واتبع ما كان
يعتمد عليه من سلف من مشايخ اهل السنة والجماعة قدس الله ارواحهم
لنصرة مذاهبهم وابطال مذاهب خصومهم من المعاني الجلية والنكت القوية
متحرزا عن الاستطالة بايراد ما دق من الدلائل وتكلف من المسائل سالكا
طريقة التوسط في العبارة بين الاطناب والاشارة التي القاصرة وتتوفر الفائدة
ولا يتعذر على من اراد مطالعة ما فيه الوقوف على ما تضمنت الفاظه من
محاسن تحملني على الاقدام على المطلوب ما انا مجبول عليه من ايثار الاسعاف
وان كان يجذبني عنه من الانصاف لقلة البضاعة بل الخروج عن اهل
الصناعة والله كافي من استكفاه ومعين من توكل عليه في امور دينه
ودنياه وهو حسبنا ونعم الوكيل اختلف
اهل الكلام في حد العلم فزعم ابو القاسم البلخي المعروف بالكعبي انه اعتقاد
الشيء على ما هو به ولم يرض غيره من المعتزلة وزعموا انه باطل باعتقاد العامي
الذي اعتقد حدوث العالم وثبوت الصانع ووحدانيته وصحة الرسالة فان
هذا الاعتقاد اعتقاد الشيء على ما هو به لان ما اعتقده على ما اعتقد ومع ذلك
ليس

(ل) لاله‌لي، الرقم: ٢١٦٢.

الورقة الأولى

للرؤية اصلا ويتمسكوا بما وجدوا من القرآن لا ينافيه وتمسكوا بالوهم ورفضوا
الدلايل العقلية وفتحوا على المعطلة في نفيهم الصانع بما لا يتصور في اوهامهم
موجود ليس بعرض ولا جوهر ولا جسم ولا متصل ولا منفصل وغير ذلك
اوسع باب ولقنوهم اوضح شبهة وسدوا على انفسهم طريق اثبات الصانع
الذي لا وهم يدركه ولا الفكرة يخطه وان قامت الادلة على ثبوته اذ لم
ينقادوا في هذه المسألة لما قامت من الدلايل العقلية وجعلوا ما يخرج عن
اوهامهم من جهته ما يمنع ثبوته ويستحيل وجوده وان قام على ثبوته ووجوده
الدلايل العقلية والحمد لله الذي هدانا لدينه ونهج علينا طريق التمييز بين
الحق والشبهة والصلوة على النبي المصطفى وآله الذين هم للدين نظام وللحق
اعلام وللخلق قادة ولاهل الملة سادة واذ فرغنا بحمد الله عن اثبات
الرؤية التي هي من احكام وجود الصانع او قيامه بذاته فنتكلم بعد ذلك فيما
يتعلق بحكمته جل وعلا وراْفته ورحمته ان شاء الله تعالى | عدد ورقه ٣١

ثم اذا ثبت ان الله تعالى حكيم لا يخرج فعل من افعاله عن
الحكمة الى السفه ولا يخلو في شيء مما ياتي ويذر عن الوصف له بالاصابة فبعد
انعقاد الاجماع عن القايلين بثبوت الصانع على هذه الجملة اختلفوا في افعال
متعينة ان الله تعالى هل يجوز ان يفعلها وهل هي في انفسها حكمة ام هي سفه
من ذلك ارسال الله تعالى واحدا قد اصطفاه من خليقته الى عباده ليبين لهم
ما يحتاجون اليه من مصالح الدارين فاختلفوا في جوازه وكونه حكمة فقال ايمة
الهدى وقادة الخير وخلفاء البشر نصرهم الله انه حكمة وصواب وقد
ارسل الله تعالى الى الخلق رسلا مبشرين ومنذرين وايدهم بالحجج والدلايل
وقالت طوايف من الناس بامتناعه في نفسه واختلفوا في علة الامتناع فذهب طايفة
الى انه لو بعث لتضمن بعثه اذ فيه امر ونهي وتكليف وتحريم وتحليل والله تعالى
لا يليق به الامر والنهي والتحريم اذ الامر بما لا نفع في تحصيله للآمر والنهي عما لا



بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الكلام في تحديد العلم

(ن) نوری عثمانية، الرقم: ٢٠٩٧.

الورقة الأولى

Fatih nüshasının aynı sayfasında başka bir icazet rivayetine de rastlıyoruz. Bu görüldüğü gibi önceki icazetin Hafızuddin Buhari'den öncesini ihtiva ediyor.

ثم رواية التمهيد وسائر مصنفات المصنف وهو الامام الزاهد المحقق والكامل المدقق رئيس اهل الفضل والبراعة عمدة اهل السنة والجماعة سيف الدين ابو المعين ميمون ابن محمد بن محمد المكحول النسفي رحمه الله تعالى(بلغتنى)برواية الامام الربانى العامل لضمدانى مولانا حافظ الدين محمد بن محمد بن نصر البخارى رضى الله تعالى عنه،أثابه بجنته قال: اخبرنى العلامة العالم استاذ بن ادم الاستاذ الكبير شمس الدين محمد بن عبد الستار محمد العمادى الكردرى قال: اخبرنى شيخ الاسلام صاحب الهداية برهان الدين ابو الحسن على بن ابى بكر عبد الجليل بن الخليل الرشدانى المرغينانى قال: اخبرنى الشيخ الامام الزاهد ضياء الدين محمد بن الحسين بن ناصر عبد العزيزالتُوسُوخِى قال: اخبرنى الشيخ الامام علاء الدين ابو بكر محمد بن احمد بن ابى احمد السمرقندى قال: اخبرنى الشيخ الامام سيف الحق ابو المعين النسفى وهو المصنف رحمهم الله تعالى.

## TEBSIRA'NIN İCAZET SENEDİ

Fatih No : 2907, Beyazıt No : 3063 ve başka nüshalarda Tebsıratü'l-Edille'nin icazet senedine muttali olunmaktadır. Nüshaların metne başlamadan önceki sayfalarında verilen bu icazetnamenin önemine binaen buraya alınmasıyla âlimler arasındaki icazet silsilesini ve aralarındaki hoca, öğrenci münasebetlerini, dolayısıyla eğitim tarihine olacak yardımını tesbit etmekte faydalı olacağına inanıyoruz.

1—b— الفاتح و 1—b— بايزيد

يقول كاتب اصله وهو الشيخ الامام العلامة فقير عفو الله تعالى محمد بن محمد بن السابق الحنفى الحموى (١) لطف الله تعالى به انه يروى هذا الكتاب وهو تبصرة الادلة فى اصول الدين لسيف الحق ابى المعين النسفى عن شيخه الامام [+ العالم: الفاتح] العلامة محقق عصره كمال الدين محمد بن عبد الواحد بن عبد الحميد الشهير بابن همام الدين الحنفى (٢) وهو عن الشيخ سراج الدين عمر بن علي [الكنانى: ف] الشهير بقارئ الهداية(٣) وهو عن الشيخ علاء الدين السيرافى(٤) وهوعن السيد جلال الدين شارح الهداية(٥) وهو عن شيخه علاء الدين عبد العزيز البخارى صاحب الكشف والتحقيق(٦) وهو عن الشيخ استاذ العلماء محمد بن محمد بن نصر البخارى المعروف بحافظ الدين الكبير(٧) وهو عن الشيخ شمس الائمة محمد بن عبد الستار ابن محمد العمادى الكردرى(٨) وهو عن شيخ الإسلام صاحب الهداية(٩) وهو عن الشيخ ضياء الدين محمد بن الحسين بن ناصر بن عبد العزيز النُوسُوخِى (١٠) وهو عن الشيخ الامام سيف الحق ابى المعين النسفى المصنف. وجميع مصنفات هذا المصنف بهذا السند. والله اعلم

(١) توفى (؟) (٢) ٧٨٨ هـ ١٣٨٦—١٤٥٦م، (٣) توفى ٨٢٧هـ ١٤٢٣م (٤) توفى ٧٩٠هـ، ١٣٨٨م (٥) توفى فى ٧٧٦هـ ١٣٦٥م (٦) توفى ٧٣٠هـ ١٣٢٩م (٧) ٦١٥—٦٩٣ هـ ١٢١٨—١٢٩٣م (٨) ٥٩٩—٦٤٣هـ ١٢٠٢—١٢٤٥م (٩) توفى ٥٩٣هـ ١١٩٦م (١٠)

gösterirken normal olan kural sembolik harfleri alfabetik sırayla zikretmekdir. Bazan buna riayet ettik. Matbaada fazla karışıklığa sebep olmamak için bazan nüshaların inceleniş sırasına göre yapıp öyle bırakmak mecburiyetinde kaldık. Önemli olan nüshaları farklarına göre zikretmektir.

Bütün nüshaları, her farkta zikretmek gereklidir. Ama çok yük yüklediği için bazan yanlış fark gösteren nüshayı zikrettik ve bazan yalnız tek nüshada ise yalnız onda olduğunu belirtmek için (fakat = فقط') kelimesini ekledik. Tashihleri yaparken metine aldığımız ibarenin bazan birkaç nüshasının birleştirilmesiyle meydana getirildiği haşiyedeki notlardan kolayca anlaşılmasına dikkat ettik. Elimden gelen azami titizliği gösterdim. Kusursuz yalnız yüce Allah'tır. Kusurlarımın affını ondan dilerim.

daha kolay anlaşılan bir kelime ile değiştiriliyor. Yoksa إيطلق kelimesinin tashif yani kelimeyi yanlış okuma neticesinde değiştiğini zannetmek zordur.

142. sayfada da ادنى: د .اوحى: ا س ف ق ن. şeklinde ise tashif olma ihtimali olabilir. Çünkü vav ile dal birbirine benzer. 163. sayfada şu ilave vardır :

إذ وجد العالم: أن ve اذا وجد العالم: د س ف ق

Burada bu iki ilave nasıl anlaşılacaktır.

اذ وجد العَالَمُ bunun anlaşılması çok kolaydır. Zira kainat var oldu. Ama إِذَا وجد العَالَمُ iki şekilde anlaşılır : Kainat var olduğu zaman. Burada (Iza) zaman edatıdır. إذ أَوْجَدَ العَالَمَ =Zira kainatı var etmiştir. Burada anlayış kelimenin okunuşunda rol oynamaktadır. Biz ise notta farkları gösterdik. Ama إذ أوجد العالَمَ okunuşunu tercih ettik. Çünkü bunu diğer bilgilerimize ve metnin içinde bulunduğu duruma dayanarak değerlendirdik.

Gene zamanla semantik anlam değişmesine göre kelime kökü aynı olduğu halde kullanılışı zamanla değişiyor. Meselâ بقريب eski nüshalarda, تقريبا yeni nüshalarda. Oysa ikisi de aynı anlamdadır.

Semantik neticesinde yani kelimelerin ve terimlerin zamanla değişmeleri, önceki kelimelerin yerlerini başkalarına bırakmaları açık şekilde aynı kitabın kelimelerinin ve hatta aynı kökten türemişlerine yer verdiğini eski eserlerin asırlar sonra tekrar istinsah edilmelerinde görmek mümkündür.

Meselâ Tebsıratü'l-Edillenin 177-179 sayfalarında sistemli olarak telif ve teellüf, terkip ve terekküp kelimelerinde nüsha farkları zaman aşımına bakarak dikkatimizi çekti. التألف والتركب: د س ف ق bu nüshalar eski, altıncı hicrî asır ile sekizinci asırda yazılmış ama on ikinci hicrî asırda yazılmış Nuru Osmaniye 2097 no'lu nüshası bu kelimeleri çoğunlukla التأليف والتركيب: ن şeklinde yazmaktadır. Bu değişiklik yanlış okumaktan (tashif) doğmamış, bilerek değiştirilmiş olduğunu ve bunun da semantik bir değişim olduğunu görüyoruz. Bu, dilde kelimelerin değişik türemişlerinin kullanışlarının zamanla değişeceğinin en açık delili olarak görülebilir, bir delil sayılır.

Yazmaların sembolleri olan harfleri notta ve nüsha farklarında

Tebsıratü'l-Edille'nin incelediğim yazmaları hakkında bazı bilgiler vermek istiyorum. Nüsha tanıtmalarında da işaret etmiştim. En sağlam, tam Hüsameddin Sığnakî'nin tashih ve talik etmiş bulunduğu Fatih nüshası 2907 nolu nüshadır. Buna rağmen onda da düzelttiğimiz yanlışlar bulunmaktadır. Elimde olan eski nüshalar arasında nüsha farkları oldukça barizdir. Bunun için onların asıl daha önceki kaynaklarının değişik olması ihtimali büyüktür.

Sonra bazı nüshalarda takdim ve tehir farkları ile sayfaların bile takdim ve tehirinin bulunması ciltleme esnasında yaprakların yer değiştirmesi olabilir. Mesela Kılıç Ali Paşa 506 (M) 2 nüshasında 2-b'den 7-b'ye kadar bir tehir vardır.

Ayrıca matbu'da sayfa 303, satır 15'den ( تلك العلة ) sayfa 307 satır 6'da ( وإن كانت ) e kadar Nuru Osmaniye 2097, Beyazıt 3063, Kayseri 496 nüshalarında eksiklik vardır. Bunların kaynağı aynı olduğundan bunların içinde Nuru Osmaniye nüshasını sonuna kadar takip ettik. Öteki ikisine ibareyi tercih etmede zorlanınca baş vurduk. Çünkü aralarında cüz'i de olsa fark bulunabiliyordu.

Serez nüshası, 1395 (11-b/23-a) arası yani فيؤدى الى القول بصحة الأديان sayfa 35 satır 13'den sayfa 95 satır 12'ye مقطوع به kadar olan kısım eksiktir. Halbuki önceki ve sonraki kağıt ve yazı aynıdır.

Bazı nüshalarda eksik bulunması ve bazılarında yaprakların yer değiştirmesi, eserlerin ilk ciltlerinin bozulması ve sonradan ciltcilere gönderilirken yaprakların düşmesi ve kopması, daha önce sayfaların rakamlanmaması ve ciltlerin bu işin altından kalkamaması gibi eksiklere ve yaprakların yer değiştirmesine sebep olmuştur denebilir. Ancak bundan çıkacak önemli sonuç tek yazmaya değil, imkan nisbetinde yazmaların hepsinin karşılaştırılıp eserin sağlam, düzgün ve eksiksiz ortaya çıkarılması ve basılmasıdır. Nüshalardaki bu farklara ve değişikliklere sayfa altında notlarda işaret ettik.

Eski nüshalar ile yeni nüshalar arasında semantik açıdan bir fark olduğunu tespit etmiş bulunuyoruz. Şöyle ki, sayfa 128'de س د ف ق: لايطلق العقل ifadesi yeni olan Nuru Osmaniye nüshasında bunun ن: لايطيق العقل şeklinde değiştiğini görüyoruz. Öyle anlıyoruz ki يطلق kelimesi eski nüshalar zamanında kolay anlaşılan bir tabir idi. Aşağı yukarı dört ve beş asır sonra yazılan yeni nüshalar, kendilerine göre daha kolay anlaşılsın diye يطيق kelimesini kullanmışlardır. Böylece zamanla kelimelerin manalarının anlaşılmaları zorlaştığı için

mayan nüshalara da eksi (-) işaretiyle nüshaları sembolik harflerle gösteririm.

Bazı nüshalar birkaç kelimede birleşip de içlerinden kelime farkı gözlenen nüshalar (                    ) içinde aynı kelimeye bitişik olarak gösterildiği gibi bazan da bir kelime fazla olursa (+...) artı veya eksik olursa (–...) eksi işareti ile gösterilir.

Ayrıca okuyucuyu inkıtaa uğratmamak için yazmaların sayfalarını göstermek üzere sayfanın başladığı kelimenin önüne şöyle / (eğik) bir çizgi koyup satırın dışında harf sembolü ile beraber yaprak numarası yanında tek sayfalara yani yaprağın ilk sayfasına (a) ve çift sayfasına yani ikinci sağ sayfasına (b) harfi ile işaret edilir. Bunun hem okuyucuya ve hem tetkik edene çok faydası var. Okuyucu herhangi bir fırsatta yazmalara müracaat etme ihtiyacını duyarsa kolayca aradığını bulacağı gibi muhakkak da sık sık yazmalara müracaat etmek mecburiyetinde olduğundan çok kolaylık sağlamaktadır. Biz de tetkik ettiğimiz nüshaların hepsinin sayfasına işaret etmeğe çalıştık.

Bazı muhakkikler, yani eski yazma eseri inceleyip neşredenler, en eski yazma nüshayı, eğer müellifin kendi nüshası olursa daha âlâ, bu ise çok nadir ele geçer, esas alıp diğer nüsha farklarını sayfa altında gösterirler. Bunun mahzuru şudur : En eski nüsha da olsa dil bakımından yanlış bir kelime ve ibare kullanılabilir veya tashife uğramış olabilir. Halbuki başka nüshalarda onun doğrusu bulunmaktadır. Ama o nüshaları sayfa altında gösterir ve böylece okuyucu metni anlamak için sayfa altında başka nüshaların farklarına müracaat etmek zorunda kalır. Bu metod, eserin muhtevasından çok yazılı olan nüshanın yazısına önem vermiş oluyor. Ben ise metnin dile en uygun ve kolay hangi nüsha geliyorsa, onu metne alır ve böylece metni dil bakımından düzeltmeye önem veririm. Diğer nüshaların farklarını sayfa altında gösteririm. Ancak en doğrusunu yapmaya çalışırken yanılma ihtimali de mevcuttur. Başka birinin anlayışına ve dil zevkine başka bir nüshanın farkı uygun gelebilir o da o nüshayı seçer. Bunun için bütün nüsha farkları sayfa altında zikredilir. Bazı muhakkikler nüsha farklarını kitabın sonuna koymaktadır ki, okuyucuyu her zaman sayfaları çevirip farkları bulmakla uğraştırıyor. Nüsha farkları her ne kadar çok olursa olsun, aynı sayfanın altında zikredilmesi okuyucu açısından çok faydalıdır. Okuyucu bütün farkları ile metni bir arada görme ve ona göre mukayesesini yapma imkanına sahip olur. Ben bu metodu daha pratik ve faydalı bulduğum için takip ediyorum.

Başı :

(١ — b) بسم الله الرحمن الرحيم. رب تمم. احمد الله على منته..

Sonu :

الأخير:(٦٦١—a) الى سبيل الرشاد.وقع الفراغ من تسويده هذه النسخة ١١٤٥

Bu nüshayı tetkikte kullanmadık.

18- Tebsıratü'l-Edille, Aşîr Efendi Kütüphanesi 180 no'da kayıtlı 339 yaprak, 25 satır 8,5x14 ebadında bir nüsha ince yeni hat iledir. 1176 hicrî (1762 M.) yılında Sinan Paşa medresesinde Müderris Konyalı Osman Efendi tarafından temellük edilmiştir. Bunu da tetkikte kullanmadık.

اوله: (١ — a) كتاب تبصرة الأدلة للشيخ الإمام سيف الحق أبى المعين النسفى حفظه الله تعالى بلطفه الخفى.

Başı :

(١ — b) احمد الله على منته...

Sonu:

الأخير: (٣٣٩ — b) الى سبيل الرشاد. وقع الفراغ من كتابته... على يدى عبد القادر بن عبد الرحمن الدنوشوى فى البلدة الفاخرة عمرها الله بعلوم العلماء الى يوم القيامة. آمين آمين.

Tebsıratü'l-Edille'nin tetkikinde takip ettiğim yol diğer yazma eserlerin tetkikinde takip ettiğim yolun aynısıdır. Önce şunu belirtmek isterim. Bütün yazdıklarımda daima okuyucuyu düşünürüm. Onu yormadan okumasını ve anlamasını temin etmeğe çalışırım.

Ben sayfanın satırlarını rakamlarla işaretlerim. Sonra hangi satırda nüsha farkı varsa aşağıda rakamını zikrederim. O satırda bulunan kelime farkı iki şekilde olabilir. Birincisi, metinde olmayan ve zikredilmeyen bir farkı göstermek için, metinden bir önceki kelimeyi hatta, sayfanın altında zikredip hangi nüshalarda bulunduğunu işaretlerim, sonra o kelimenin farklı az veya daha çok kelime ilave olan nüshaların kelimelerini de virgülle ayırarak işaretlerim. İkinci olarak, eğer bu nüsha farkı olan kelime metinde zikrediliyorsa ve başka nüshalarda yoksa o zaman o kelimeyi veya uzun bir ibareyi (...) koyarak sayfanın altındaki nota alırım, hangi nüshalarda bulunuyorsa onlara işaret eder ve bulun-

fihrist olup baş tarafı müzehhep ve konular kırmızı kalemle yazılmıştır.

Birinci yaprakta şunlar yazılıdır :

(١ — a) كتاب تبصرة الأدلة لسيف الحق أبي المعين النسفى فى اصول الدين على طريقة الإمام علم الهدى ابى المنصور الماتريدى رحمة الله عليهما والمسلمين آمين. استكتبه.. محمد بن احمد.. بمصر المحروسة ١١٣٨

Başı :

(١ — b) بسم الله الرحمن الرحيم. وبه نستعين. قال الشيخ الإمام الأجل الأستاذ أبو المعين سيف الحق قامع الملحدين ميمون بن محمد بن محمد معتمد بن محمد ابن محمد بن مكحول بن الفضل الفاضل النسفى عفا الله له وتجاوز عنه بمنه وكرمه. احمد الله على منه...

Sonu :

الأخير (٢٤٩ — a): الى سبيل الرشاد وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم. بحر الكلام (٢٥٠ — b — ٢٧٣ — a-1)

16- Tebsıratü'l-Edille, Selim Ağa Kütüphanesi 585 no'da kayıtlı 1138 H. (1725 M.) 324 yaprak 25 satır 8,5x17 ebadında italik yazılı bir nüshadır. Baş tarafında kitabın konuları sayfaları bildirilmeden yazılmıştır.

Başı :

اوله: (١ — b) بسم الله الرحمن الرحيم. قال الشيخ الإمام الأجل الأستاذ ابو المعين سيف الحق قامع الملحدين ميمون بن محمد بن محمد بن معتمد بن محمد بن محمد بن مكحول بن الفضل النسفى غفر الله له وتجاوز عنه بمنه وكرمه: احمد الله على منه

Sonu :

الأخير: (٣٢٤ — b): الى سبيل الرشاد. تم الكتاب بحمد الله وعونه وحسن توفيقه.. ووقع الفراغ.. عن يد الضعيف المحتاج الى رحمة ربه اللطيف حسن بن محمد بن حسن غفر الله له ولوالديه ولاستاذه ولمن نظر اليها بسنة ثمان وثلاثين ومائة والف بعد الهجرة النبوية.

Bu nüshayı kullanmadık.

17- Tebsıratü'l-Edille, Fatih Kütüphanesi 2908 no'da kayıtlı 611 yaprak, 21 satır 9,5x16 ebadında 1145 H. (1732 M.) yılında yazılmış olup harfleri büyük ve açık okunaklıdır. Sultan Mahmut (I) tarafından vakfedilmiştir.

Birinci varak :

(١ — a) كتاب التبصرة للعلامة النسفى تغمده الله برحمته واسكنه فسيح جنته بمنه وكرمه بجاه محمد صلى الله عليه وسلم.

Ebu'l-Muîn Nesefî'nin bütün eserleri bu suretle rivayet edilegelmiştir. Tetkikimizde bu nüshaya ( ب ) harfi ile işaret edilmiştir.

(١ — b) يقول كاتب اصله وهو الشيخ الامام العلامة فقير عفو الله تعالى محمد بن محمد السابق الحنفى الحموى لطف الله تعالى به ان يروى هذا الكتاب وهو تبصرة الادلة فى اصول الدين لسيف الحق ابى المعين النسفى عن شيخه العلامة محقق عصره كمال الدين محمد بن عبد الواحد بن عبد الحميد الشهير بابن همام الدين الحنفى (٧٨٩—٨٦١هـ ١٣٨٧—١٤٥٦) وهو عن الشيخ سراج الدين عمر بن علي الكنانى الشهير بقارئ الهداية (٨٢٨هـ ١٤٢٣م) وهو عن الشيخ علاء الدين السيرافى (٧٩٠هـ ١٣٨٨م) وعن السيد جلال الدين شارح الهداية ( ) وهو عن شيخه علاء الدين عبد العزيز البخارى صاحب الكشف والتحقيق (٧٣٠هـ ١٢٣٩) وعن الشيخ استاذ العلماء محمد بن محمد بن نصر البخارى المعروف بحافظ الكبير (٦١٥—٦٩٣هـ ١٢١٨—١٢٩٣م) وهو عن الشيخ شمس الائمة محمد بن عبد الستار بن محمد العمادى الكردرى (٥٩٩—٦٤٤هـ ١٢٠٢—١٢٤٤م) وهو عن [:كذا فى الأصل] شيخ الإسلام صاحب الهداية (٥٩٣—١١٩٦م) وهو عن الشيخ ضياء الدين محمد بن الحسين بن ناصر بن عبد العزيز التُوسُوخِى ( ) وهو عن الشيخ علاء الدين ابى بكر محمد بن احمد بن ابى احمد السمرقندى ( ) وهو عن الشيخ الامام سيف الحق ابى المعين النسفى المصنف. وجميع مصنفاته بهذا السند. والله اعلم.

14- Tebsıratü'l-Edille, Üniversite Kütüphanesi 258 A'da bulunan 465 yaprak 17 satır 8,5x14,5 eski hat ve 11,5x14 yeni hat ebadında olan bir nüshadır.

Baştan sona şu yapraklar : 1, 2, 4, 7, 9, 189, 242, 252, 265, 435, 444, 456, 465, yeniden ve yazılışları, 1132 hicrî (1719 M.) dir. Geri kalan yapraklar arap neshi olup (6. H. asrı olabilir) çok eskidir.

Birinci yaprak : (١ — a) تبصرة الأدلة فى الكلام.

(١ — a): بسم الله الرحمن الرحيم صلى الله على سيدنا محمد.وآله اجمعين. قال الشيخ الإمام الأجل ابو المعين سيف الحق قامع الملحدين ميمون بن محمد بن معتمد ابن محمد بن محمد بن مكحول بن الفضل النسفى غفر الله له

(Kırmızı mürekkeple)

احمد الله على منه..

الأخير: (٤٦٥ — b) الى سبيل الرشاد. وقع الفراغ فى يوم الجمعة لسنة ١١٣٢

. Bunu kullanmadık.

15- Tebsıratü'l-Edille, Atıf Efendi Kütüphanesi 1215 no'da kayıtlı 249 yaprak 37 satır 11x23 ebadında 1138 H. (1725 M.) de Mısırda Muhammed. Ahmed Hoda tarafından yazdırılmıştır. Yenidir. Başında

Sayfa kenarları ve başlığı altın cetvelli olduğundan yenmiş ve sayfalar düşmektedir. Bunun için herkese verilmiyor. Bu nüshayı da kullanmadık.

12- Tebsıratü'l-Edille, Nuru Osmaniyye Kütüphanesi 2097 no'da kayıtlı 224 yaprak, 39 satırlı olup Abdullah Mısırda Kadı Veliyyüddin tarafından 1121 hicrî (1709 M.) de yazdırılmıştır. Buna ( ن ) harfi ile işaret ettik.

Bu cildin içinde, Abdulkahir Bağdadî'nin Usuluddin (228-b, 330-a) ve Hasan b. Ebû Bekr Kudsî (Makdîsî) Hanefî'nin Bahru'l-Kelam şerhi (301-b, 380-b) bulunmaktadır.

Matbu'da farkları belirtilmiştir. (b-1)

Sonu :

الأخير: (٢٢٤—a) الى سبيل الرشاد انني والحمد لله وحده وصلى الله وسلم على من لا نبى بعده. قد تم تبصرة الادلة بالمُنى والخير للمولى ولى الدين، بيد الفقير محبه عبد اللطيف العاجز الداعى له المسكين فى واحد من بعد عشرين اقتفت مائة وألفا قد خلت بيقين.

13- Tebsıratü'l-Edille, Beyazıt Kütüphanesi 3063 no'da kayıtlı 1126 hicrî (1714 M.) yılında Ahmed b. Süleyman Dımaşkı tarafından yazılmış ve karşılaştırılması yapılmıştır. 25 satırdır. 22x17 ebadında 325 varaktır. Başında fihristi vardır. Birinci yaprakta şunlar yazılıdır :

Kulların en zavallısı Muhammed Şeyhzade ülkelerin en şereflisi olan Mekke-i Mükerremede bu kitaba malik oldu.

Mısırda 1139 h. (1726 M.) Muhammed Tacuddin Abdulmuhsin'in mülkiyetine geçti.

(٢ — a): كتاب تبصرة الأدلة لسيف الحق أبى المعين النسفى فى اصول الدين. على طريقة الإمام علم الهدى ابى منصور الماتريدى: وهو ميمون بن محمد بن محمد بن سعيد بن محمد بن مكحول بن ابى الفضل ابو المعين النسفى المكحولى فى ملك محمد تاج الدين عبد المحسن فى مصر المحروسة ١١٣٩

Buradaki metin matbu'da işaretlidir. (b-2)

الأخير: (٣٩٣ — a) الى سبيل الرشاد. وافق الفراغ فى تسويد هذا الكتاب ومقابلته فى سنة ١١٢٦ على يد احمد بن سليمان الدمشقى. قوبلت هذه النسخة بنسخة المرحوم ازبك العلائى بجامعة الكائن بالازبكية على يد محمد بن احمد بن حسن بن اسماعيل الحنفى فى سنة ٨٤٦

Bu sayfada Tebsıratü'l-Edille (b-1)'nin rivayet senedi ki icazet sayılır, bulunmaktadır. Tarihi öneminden dolayı onu buraya alıyoruz.

kalanı 1166 hicrîde yazılmıştır. 23 satırlı olup eski yazı 12x17 ve yenisi 11x17,5 ebadındadır.

Birinci yaprak sayfasında şunlar yazılıdır :

١ — a): وإنما سمى الشيخ ابا المّعين لأن الحق يجرى على لسانه كالمعين. رأيت فى هامش كتاب قد نسخه من نسخة المصنف رحمه الله

وكان المصنف أبو المعين ميمون بن محمد المكحولى النسفى رحمه الله، فرغ من تصنيفه وجمعه وقت العصر من يوم الأربعاء السابع من شهر ربيع الآخر سنة ٥٠٠هـ

Muhammed b. Dekkan bu kitaba malik olmakla mutlu olmuştur.

Buna (ق) harfi ile işaret ettik.

10. Tebsıratü'l-dille, Raşit Efendi (Kayseri) Kütüphanesinde 496 no'da kayıtlı 276 yaprak olarak bulunmaktadır. İstinsah tarihi yoktur. Yenidir.

Buna (ص) harfi ile işaret ettik.

11- Tebsıratü'l-Edille, Yeni Cami Hadice Sultan Kütüphanesi 733 no'da kayıtlı 375 yaprak 1114 H. (1702 M.) tarihinde yazılmıştır. 25 satırlı 7,5x17 ebadında Abdullah b. Abdurrahman Urlavî tarafından yazılmıştır.

a-1 Birinci yaprağında Saltanatı Aliyye-i Osmaniye müftüsü Feyzullah Efendinin kitaplarındandır.

Meymun b. Muhammed b. Muhammed Saîd (Mutemid) b. Muhammed b. Muhammed b. Mekhûl İmam Zahid mümtaz alim'in at-Temhid li Kavaidi't-Tevhid ve Kitabu't-Tebsıra fi'l-Kelam eserleri vardır.

Ömer b. Muhammed (Nesefî 537 H. 1142 M.) el-Kand fi Ulemai semerkand kitabında doğunun ve batının alimi olup onun deryasından avuçlanılır ve ışığı ile aydınlanılırdı. Yetmiş yaşında olarak 508 H./1114 M. yılında vefat etmiştir, demektedir.

Baş taraf : ١ — b): احمد الله على منه..

Sonu :

الأخير: (٣٧٥ — a) — الى سبيل الرشاد. وقد وقع الفراغ من كتابته... لسنة اربعة عشرة ومائة وألف على يدى... عبد الباقى بن عبد الرحمن الاورلوى.

7- Tebsıratü'l-Edille, Serez Kütüphanesinde 1395 no'da kayıtlı olup Arap neshi (yani 6. hicrî asır takribi) ile sonu eksik olarak 247 yaprak, 19 satırlı 15x11,5 ebadındadır.

Birinci yaprakta : (١ — a) تبصرة الأدلة للنسفى رحمه الله ilmi kelâma dair Tebsıra kitabı Mir Ahmed b. Hacı Mustafa b. Ahmed Ağanın vakfettiği kitaplardandır. Matbu'da sayfa farkı yazılıdır. (b-1)

Bu nüsha sonundan eksiktir. Mevcut olanın sonu :

(٢٤٦ — a): الكلام فى اثبات كرامات الأولياء

Son cümle

آخر (٢٤٦ — b) سادًا لطريق الوصول الى معرفتها فهو فى غاية الجهل والغباوة ثم نقول كيف يؤدى ذلك الى الالتباس بين الكرامة بالمعجزة والمعجزة تظهر على اثر دعوى.

Kitabın içinden bir varak bundan sonraya konmuş bulunmaktadır. Eksikliğin ve sayfaların yer değiştirmelerinin sebebi işaret ettiğimiz gibi ciltcilerden kaynaklanmaktadır. Cilde vermeden önce uzmanlar tarafından varaklar, yapraklar rakamlanmalıydı.

Bu nüshaya (س) harfi ile işaret edilmiştir.

8- Tebsıratü'l-Edille, Selim Ağa Kütüphanesinde 586 no'da kayıtlı Arap neshi (Takribi 6. hicrî asır) sonu 52 varak eksiktir. 252 yaprak olup 23 satır 12x19 ebadında ünvanlar büyük harfledir.

Birinci yaprak : (١ — a): اصول الدين. كتاب فى اصول الدين.

تبصرة الأدلة للنسفى فى اصول الدين والعقائد يسمى بتبصرة الأدلة.

Matbu'da işaretlenmiştir. (b-1) بسم الله الرحمن الرحيم

اللهم يسر احمد الله تعالى واذا فرغنا ... ان شاء الله ...

الكلام فى اثبات النبوة والرسالة (١٦١— a)

Sonu : (b — ٢٤٨) الكلام فى الارادة

الأخير: (٢٥٢ —b): لايتصور من سفيه جاهل. فإنه بمنزلة قول من يقول لو شئت لأوقعت نفسى فى النيران الجاحمة واسقطت نفسى عن رؤس الجبال الشاهقة ولأخذت بيدى الحيات الناهشة. جل ربنا تعالى عن التكلم بمثل هذا والله موفق.

Bu nüshayı kullanmadık.

9- Tebsıratü'l-Edille, Kılıç Ali Paşa Kütüphanesi 506/2 (m) 305 yaprak olup 189. yaprağa kadar Arap neshi (altıncı hicrî takribi) geri

قال الشيخ الإمام عمر بن محمد المصرى ابوه النسفى تغمده الله بالمغفرة والرضوان، بعث من سمرقند الى بخارى احرسهما الله جزى سيف الحق خيرا صنع بتصنيف تبصرة الأدلة وجمع [..عشرين بيت: شعر].

171 yapraktan 203 yaprağa kadar yeni yazılmış olup öncesi ve sonrası aynı olup 658 H. yılının tarihini taşımaktadır.

5- Tebsıratü'l-Edille, III. Ahmed 1894 no'da kayıtlı, Muhammed b. Salur (?) b. Alim Haccac b. Ahmed Hasan Erkûmî Şems سمس (Şems) diye mulakkab olan tarafından Buharada Fahreddin Müceyrî medresesinde 663 tarihinde yazılmıştır. 270 yaprak 10,5x13 ebadında 23 satırdır. Birinci sayfada konular yazılıdır. Bu Tebsıra'ın ikinci cildidir ve الكلام فى اثبات النبوة والرسالة den başlar. Biz buraya kadar olan birinci cildi tetkik ettik. Bu nüsha konumuzun dışındadır.

6- Tebsıratü'l-Edille, Damad İbrahim Paşa Kütüphanesinde 778 no'da kayıtlı 304 yapraktan ibaret ve 766 H. (1364 M.) yılında Alim b. Muhammed tarafından yazılmıştır. 25 satırlı 14,5x20 ebadındadır.

Baş tarafında aynı yazı ve aynı kağıt bir yaprakta şunlar yazılı :

إنما سمى المصنف ابا المعين لأن الحق يجرى على لسانه كالمعين

Besmeleden sonra hamdeleden önce bu kitabın bazı nüshalarında; şeyh Yüce İmam zahit dinin ve hakkın kılıcı Ebü'l-Muîn-Allah ona acısın ve ondan razı olsun dedi. Sözü kullanılmaktadır.

Bu kitap Allah'ın en fakir kullarından Mustafa b. Abdullah'ın kitaplarındandır. 980 H. senesinde Yahya b. Muhammed Madih'ın mülkiyetine geçmiştir. Sonra 1041 H. yılında Allah'ın en fakir kullarından Ali b. Mervan b. Abdullah'ın mülkiyetine geçmiştir.

Bu yaprağın (b) sayfasında kitapla ilgili olmayan yazılar vardır. Kitabın birinci yaprağında :

(١ —a): قال السيد الإمام ابو القاسم بن يوسف الحسنى المدنى فى كتابه المرسوم بالمصداق فى علم الكلام فصل فى صفة الخوض فى هذا الفن (...صحيفة كاملة)

Matbu'da bu sayfa farkı gösterilmiştir. (b-1)

Sonu : الأخير: (٣٠٤ — b) الى سبيل الرشاد. وقد فرغ من تنميقه... عالم بن محمد فى يوم الخميس بن سلخ شهر الله الأصم رجب عظم الله حرمته سنة ست وستين وسبعمائة.

Buna (د) harfi ile işaret edilmiştir.

4- Tebsıratü'l-Edille, Fatih Kütüphanesi 2907 no'da kayıtlı 234 yaprak olup 658 H. (1259 M.) yılında Latif lakablı Muhammed b. Ali b. Mesud tarafından Semerkand'da yazılmıştır. 26 satır, 16,5x22,5 ebadındadır. Hattı eski ve oldukça harekelidir. Baş tarafında iki yeni yaprakta kitabın fihristi ve bazı bibliyoğrafya bilgileri bulunmaktadır. Kitabın asıl yaprağı ile aynı kitabın fihristini havi birinci yaprağının ilk sayfasında şu bilgiler vardır :

Muhammed Kermastı'nın oğlu Husrev'in kitaplarındandır. Affeden Allah ikisini de affetsin.

Bu kitap, Ebu'l-Muîn Meymun b. Muhammed b. Mekhûl Nesefî'nin تبصرة الأدلة فى علم الكلام adlı kitabıdır. Allah geniş rahmetini onlara teşmil etsin. Bu yaprağın (b) sayfasında kitabın fihristi bulunmaktadır. Bundan sonra kitabın birinci yaprağı gelir.

1-a bu nüsha-i celilenin etrafında olan havaşî ve işarat İmamı Sığnakî hattıdır. Badehû kibar-ı ulemâ tedâvül ve tenavül ittikten sonra muhaşşi Sa'di Efendi hazretleri malik olup iadei enzar zul-itibar etmişlerdir (169)

كتاب تبصرة الأدلة للإمام الأجل الزاهد علم الهدى حجة اللّه فى الأرض سيف الحق أبى المعين النسفى أنار اللّه برهانه. ترجمة المصنف أبى المعين ميمون بن محمد النسفى المتوفى سنة ثمان وخمسمائة. اوله: احمد اللّه على منن...

Allah'ın en zayıf kullarından necm olarak çağrılan Tac Cürcaninin oğlu Muhammed bu kitaba malik olmakla mutlu olmuştur. Sad b. İsa da bu kitaba malik olmakla mutlu olmuştur. Bu, muhaşşi Sadi Efendinin yazısıdır. Ebû Bekir Suudinin oğlu Ahmedin oğlu Muahmmed Tahavinin kitaplarındandır.

اعلم أن جميع الخطوط التى كتبت فى حواشى هذه التبصرة بخط العلامة نعمان الثانى مولانا حسام الدين السغناقى تغمده اللّه بالرحمة والغفران. والإمام السغناقى له كتاب التسديد شرح التمهيد للمصنف وهما عندى موجود بعناية اللّه تعالى متعنا بهما. لمحمد بن عبد الرحيم

Matbu'da bu sayfa farkı gösterilmiştir. (-b-1)

الأخير: (٢٤٣ — a).. الى سبيل الرشاد. صلى اللّه على نبينا محمد... وقد اتفق اختتام كتابة هذا الكتاب اللطيف... الاول منهم الى الآخر غداة يوم الثلاثاء التاسع من شهر المبارك شعبان من شهور سنة ثمان وخمسين وستمائة فى بلدة سمرقند وكتبه... محمد بن على بن مسعود عرف بلطيف [غير مقروؤ] اصلح اللّه شأنه...

(169) Bu, bu şekilde eski türkçe bir kayıttır.

yanlışları, tashîfleri var, sonraki nüshalar daha sıhhatli görülmüştür. Onların asılları daha eski başka nüshalar olmalıdır.

2- Tebsıratü'l-Edille, III. Ahmed, 1866 no'da kayıtlı (25 b-245 a) yaprakları arasında olan 27 satırlı 13,5x24 ebatlı 653 hicrî (1255 M.) tarihinde, Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr ve Necm el-Maî (el-Mağî) lakabı ile bilinen biri tarafından yazılmıştır. 25-a sayfasında 21 beyitlik bir şiir bulunur. Bu şiir bazı nüshalarda da vardır. Tebsırayı över. Matbu'da bu sayfa farkı gösterilmiştir. (b-2a)

الأخير: (٢٤٥ — a) الى سبيل الرشاد. وصلى اللّه على محمد وآله الطيبين الطاهرين
وسلم تسليما كثيرا.. اسلم الفراغ بعون اللّه... محمد بن احمد أبى بكر (؟) الملقب
بنجم حد الالمعى فى ثلاث وخمسين وستمائة.

Bu yazmaya ( أ ) harfi ile işaret ettik.

3- Tebsıratü'l-Edille, Laleli Kütüphanesi 2162 no'da kayıtlı, 360 yaprak, 23 satır 13x20,5 ebatlı yazma olup 654 H. (1256 M.) tarihinde yazılmıştır. (1-a) Birinci sayfada şu kayıtlar bulunmaktadır.

كتاب تبصرة الأدلة الذى صنفه الشيخ التحرير ابو المعين النسفى...

Bu yazmanın baş sayfasındaki kayıtlar :

Muid Halil b. Süleyman buna malik olmakla mutlu olmuştur. Sonra Allaha en çok muhtaç olan Taşköprîzade olarak ün salan Halil oğlu Mustafa oğlu Ahmed'in mülkiyetine Konstantiniye beldesinde 928 H. yılında intikal etmiştir. 906 hicrî ortalarında Sakıf (?) b. Ahmet Semerkandi Hanefi'ye intikal etmiştir.

Sultan Mustafa Elyehi'nin Daru'l-Hadisinde müderris olan Hacı Muhammed Emin Seri'ye intikal etmiştir. Bazı satırlar arasında açıklamalar vardır. Baş tarafında sonradan fihrist yapılmıştır. Bu yazmanın başı ve sonu tam aynı yazı ve aynı kağıt ise de şu yapraklar orada yenidir. 83, 235, 236, 273, 278, 291, 292, 299, 300, 307, 308.

Matbu'da bu sayfa farkı gösterilmiştir. (-b-1)

الأخير: (٣٥٩ — b) الى سبيل الرشاد. تمت قراءته فى سنة ٦٥٤ه.
(٣٩٠ — a) قال الشيخ الإمام الجليل عمر بن محمد المقرى ابوه النسفى بعث
من سَمَر قَنْد الى بخارى حين فرغ الشيخ الإمام الأجل ابو المعين عن تصنيف هذا
الكتاب، هذه الابيات:

Burada 20 beyitlik bir şiir vardır. Bu nüshaya ara sıra müracaat ettik. İşareti (ل) dır.

## TEBSIRATÜ'L-EDİLLE'NİN YAZMALARI

İstanbul kütüphanelerinde Tebsıratü'l-Edille'nin on sekiz tane yazmasını tespit etmiş bulunuyoruz. İstanbul'un içinde ve dışında başkalarının da bulunması ve ortaya çıkması mümkündür. Kütüphaneler tam ilmi bir tasniften geçmediği gibi, Anadolu'da henüz kütüphanelere intikal etmemiş kitaplar bulunabilmektedir. Bunun sebebi de Anadolu köylerinde Osmanlı döneminde kurulu medreseler bulunmaktaydı. Bu medreselerde alınan diplomalar, icazetler T.C. Milli Eğitim Bakanlığı Talim-Terbiye Başkanlığınca Yüksek Tahsil sayılmaktadır [168]. Tespit ettiğimiz bu yazmalardan en eski olanlarını esas aldığımız gibi yenilerden de esas alarak yeniler ile eskiler arasında bir karşılaştırmaya da imkân vermeye çalıştık. Pek ender de olsa, bazı kelimelerde, elimiz değdikçe diğer nüshalara da göz attık. Bazı nüshaların asıl sayfalarında bir kısmı bazan baştan ve sondan, bazan yalnız baştan ve bazan da yalnız sondan ve bazan yalnız da ortadan ve değişik yerlerden kayıplar ve eksikler vuku bulmuş ve bunlar son zamanlarda yani belki de on ikinci hicrî asırdan eski ve tam nüshalardan faydalanılarak tamamlanmışlardır. Bunun 1762 Milâdîde vefat eden Sadrazam Koca Ragıp Paşanın devrine rastladığını hatırlamak lazım. Ragıp Paşa ilme çok önem vermiş ve birçok eski eserlerin tekrar tekrar yaldızlı olarak yeniden yazılmaları dönemini açmış sayılmalıdır. Gördüğümüz ve tespit ettiğimiz yazmaları kısaca tanıtmak gerekmektedir.

1. Tebsıratü'l-Edille, Carullah Kütüphanesi 1128 no da kayıtlı, 329 yaprak, 23 satır 13,5x22,5 ebadında olup 571 hicrî (1175 M.) yılında yazılmıştır. Buna ( ج ) harfi ile işaret ettik. Baş tarafında kitabın hattı ile fihristi bulunmaktadır. Birinci sayfasında (1-a).

كتاب تبصرة الأدلة للنسفى فى أصول الدين. ملكه من فضل اللّه محمد بن العلالى..

Matbu'da bu sayfa -b-1 nüsha farkı gösterilmiştir.

آخر الكتاب: (٣٢٩ — a) الى سبيل الرشاد ثم الكتاب فى الأصول... وقع الفراغ من كتابته سنة احدى وسبعين وخمسمائة لهجرة سيدنا محمد خاتم النبيين صلى اللّه عليه...

Kitabın yazarı Ramazan b. Yusuf b. Muhammed b. Yusuf b. Ahmed b. Fadl Hanefî Şeybanî. Bu nüsha elimizde en eski nüsha olduğu halde

(168) H. Atay, Osmanlılarda Yüksek Din Eğitimi. 110, İstanbul 1983

Kuran getirdiği hükümlerin ve ilkelerin diğer kısmında, otoriteye yani yalnız vahye ve Allah'ın sözü olduğuna dayanmaktadır. İhlas suresindeki ilkeler, Allah'ın varlığına, birliğine dair olduğu halde, bir tahlile ve felsefî ilkeye dayandırılmamıştır. Doğrudan önermeler ve postulat şeklinde bildirilmişlerdir. Kuran'a inanmayan onlara inanmayabilir. Ama "Yerde ve göklerde Allah'tan başka tanrı olsaydı, ikisi de yok olup giderdi," âyetine inanmayan bir kimse, Allah'ın bu âyette bildirdiği Allah'ın birliğine inanması zorunludur. Çünkü bu âyet aklî delile dayanıyor ve aklî delili ortaya koyuyor, onu insanoğluna hatırlatıyor.

Kuran'da namaza, oruca, zekâta, abdest almaya vesaireye dair hükümler, yalnız Kuran'a inanan kimseye göre gereklidir. Çünkü Kuran Allah'ın sözüdür ve Allah'ın sözü bizâtihi delildir. İşte buna naklî veya semi' delil denir. Hz Muhammedin (s.a.) sözleri de naklî delil sayılır ve onun peygamberlik otoritesine dayanır. Bunlarda aklî delil değil, hikmet ve felsefe yani fayda ve zarar aranır.

Tebsıra'yı daha fazla tahlile tabi tutarak sözü uzatmak istemiyoruz. Aslında Tebsıra'nın kendisini okumak en çıkar yoldur.

Şimdi Tebsıra'nın neşre hazırlanması için esas aldığımız yazmaları tanıtmamız gerekmektedir. Metin neşirlerinde tutulan teknik bir yoldur bu...

İki tanrının anlaşmazlıklarının mümkün olmasının yeterli olduğunu söyleyenlerin sözlerini yukarıda zikrettiğimiz gibi, Koca Ragıp Paşa da iki tanrının anlaşmazlıklarının imkânını anlaşamayacaklarının delili olmakta yeterli olduğunu nakletmiştir.

Temanü' (Engelleşme) delili hakkında kelâmcıların tenkit ve açıklamasına ışık tutmaya çalıştık. Konu iki yönden çok önemlidir. Birincisi, Allah'ın birliğini ortaya koyması ve en güvenilir delil sayılmasıdır. Bu, Kuran'ın gelişinin asıl amacını teşkil eder. Baştan sona Kuran Allah'ın birliği ve ondan başka Allah olmadığı meselesini her türlü anlayışa ve her durumda ve her insana değişik misal ve ifade ile anlatmaktadır. Kelâm bilginleri bu hususta ittifak halindedirler. Ancak, sahip oldukları ve daha önce kabul ettikleri ilkelere göre temanü' delilini açıklamaları, birbirinin daha önceki esaslarına karşı olduğu için, birbirini tenkit etmişlerdir. Bunu göstermek için bu delilin açıklanmalarında ve verilen cevaplarda, kaçınmağa dikkat etmekle beraber, tekrardan kurtulamadık. Ancak bu tekrarların da kendilerine göre bir yönü bulunmasına dikkat ederek, konunun daha iyi anlaşılmasına yardımcı olmaya çalıştık. Aslında Allah'ın birliğinin delili yalnız temanü' değildir. Allah'ın birliğinin delilleri ve temanü' başlı başına bir konu olarak işlenmelidir.

İkinci önemli nokta, Kuran-ı Kerîm'in getirdiği ve zikrettiği hükümlerin hepsi sırf otoriteye dayanmamaktadır. Yani akla, insanın bilgi verilerine dayanmayan, sırf nakle dayanan hükümler ve ilkeler olmadığını bilmek gerekmektedir. Kelâmcılar arasındaki tartışmaların, akla hitap edip etmeme ve felsefî-mantıkî düşünceyi hiçe sayıp saymama üzerinde olduğunu da görmüş olduk.

Bu hususta benim de söylemek istediğim şudur : Kuran-ı Kerîm getirdiği hüküm ve ilkelerde iki yöntem tatbik etmektedir. Bunlardan biri, getirdiği hükmü akıl ilkelerine ve insanın çeşitli yollarla elde ettiği ilim verilerine göre anlatmaktadır. Bunun için sık sık insanı aklî ilkelere ve kendi bilgi verilerine göre düşünmeye çağırmakta ve düşünmediği zaman onu dört ayaklı hayvandan aşağı görmektedir. Meselâ Allah'ın varlığı, birliği, kudreti ve ilmi ile ilgili hükümler, ahiretin varlığına dair deliller, Hz Muhammedin peygamberliğine ait hükümler ve deliller hep istidlâle, akılen hüküm çıkarmaya dayanmaktadır. İçki ve kumar yasağı, delile ve delil göstermeğe, tahlile dayanmaktadır. Usul-ı-fıkh âlimleri yani İslâm Hukuk filozofları Kuran'ın getirdiği hükümlerdeki sebeplere dayanarak, başka hüküm çıkarmaları da hükümlerdeki aklî dayanağı bilmekle olmaktadır.

malüle, sebepten müsebbebe yapılan istidlâle burhanı limmî ve malülden illete (nedenliden nedene) olan istidlâle de burhan-ı innî denir (166). Ateşin varlığından dumanın varlığına olan istidlâl, burhan-ı limmîdir, çünkü ateş dumanın sebebidir. Dumanın varlığından ateşin varlığına olan istidlâl ise, burhan-ı innîdir. Allah'ın varlığından, kâinatın varlığını ispat etmek burhan-ı limmî olup filozofların yoludur. Kâinatın varlığından Allah'ın varlığını ispat etmek burhan-ı innîdir ve kelâmcıların yoludur. Fahreddin Razîden sonraki kelâmcılar, her iki metodu da kullanmışlardır. Hem limmîyi ve hem innîyi imkân ve hudûs delilleri olarak yirminci asrın büyük kelâmcılarından saydığım Mustafa Sabri (Şeyhül İslam) Temanü' deliline temas etmekle Muhammed Abduhun Tevhid Risalesindeki açıklamasını yeterli bulmamaktadır.

"İki tanrı bulunmuş olsa, her biri diğerinin isteğinin zıddını isteyebilir. Bu durumda aralarında anlaşmazlık çıkar ve tartışma başlar. Çünkü tanrılık fikir hürriyetsizliği ile bağdaşmaz. İki tanrı bulunsa ihtilaf ederlerdi, demeyiz. Zira ihtilaf etmeleri gerekmediği gibi ittifak etmeleri de gerekmez diye bize itiraz edilmesin. Biz sözümüzü ihtilaf etmelerinin mümkün olabileceği üzerine bina ederiz. Delili, başından sonuna kadar imkân üzerine bina etmek, bu delilde dikkat edilmesi gereken en önemli bir noktadır.

Anlaşmazlıkları mümkün olursa, ikisinin veya ikisinden birinin, isteğini icra etmekten âciz olması imkânı veya ihtimali kaçınılmaz olur. Tanrının isteğini icra etmekten âciz olması ihtimali, her türlü eksikliklerden uzak bulunan tanrılığına zıt ve muhaldir. Bu aczinin gerçekleşmiş ve vuku bulmuş olması gibi müstahildir. Allah'ın birliğini iki tanrıdan birinin gerçekleşen anlaşmazlıklarına dayanan âciz olmanın lüzumuna dayandırmaya muhtaç değildir ki, Muhammed Abduh öyle sanmıştır. Çünkü iki tanrı arasında ihtilafın vukuu zorunlu değildir. Ne var ki anlaşmazlıklarının mümkün olması zorunludur. Zira ikisi de müstakil tanrıdır. Âciz düşmenin mümkün olması, tanrılığa çelişki teşkil etmesi için kâfidir. Muhammed Abduh, iki tanrı arasında anlaşmazlığın muhakkak (gerçekleşmiş) olduğunu veya anlaşmazlığın mümkün olmasını ikinci tanrının imkânsızlığı gerektireceğinin yeterli olmayacağını sanmıştır. Temanü' delilini anlaşmazlığın gerçekleşmesi üzerine kurmak ile anlaşmazlığını imkânı üzerine kurmak arasındaki fark kelâmla ilgilenmeyen kimselere gizli kalan kelâm ilminin inceliklerindendir (167).

(166) Mustafa Sabri (1869-1954)/1919-1920 Şeyhü'l-İslam, Mevkıfü'l-Akl ve'l-İlm ve'l-Alem min Rabbil Alemin ve İbadihi'l-Mürselin, 3/83, Hamiş de dahil, 1/134 Mısır 1369 H./1950 M.

(167) Sefînetü'r-Ragıp,24

söylerken delil ileri sürüyor ve istidlâl yaparak aklı kullandırarak anlatıyor. Ne var ki delilin basit bir ifade ile anlatılması onun derinliğine tartışılmasına ve felsefesinin yapılmasına mani teşkil etmez.

Ancak iki hususu ortaya koyarak meseleyi açıklığa kavuşturmak gerekiyor. Önce âyet kâinatın yaratanı olduğunu amaçlamıyor. Bu illiyet nazariyesini ilgilendiriyor. İkinci husus, kâinatın düzeninden Allah'ın birliğine gidiyor. Düzen birlikten ve düzenleyenin bir olmasından doğar. İşte burada şöyle bir saptama insanın aklına geliyor : Kâinatın bu düzeni tek bir düzenleyeni gerektirmez; birkaç düzenleyen olabilir. İşte birkaç düzenleyen olabilir fikri, Kuran'a inanan bir kimsenin ihtimal vermeyeceği bir yöndür. Çünkü Kuran'ın otoritesine inanmıştır. Bu ihtimal onun aklına gelmez ve Allah'ın birliğini kabul eder. Fakat halk dediğimiz insanlar bile, bir âile birliği içinde yaşıyorlar. Ayrıca toplumların, aşîretlerin ve devletlerin hep bir başkanı olduğunu görüyor ve biliyorlar. İşte Kuran'ın da ilk anda anlaşılmasını kolaylaştıracak insanın görgüsü ve tecrübesi ile elde ettiği bilgiye de hitap ederek, onu delil getirmesi hatabî ve sırf otoriteye dayanan bir delil olduğu iddiasını çürütmüş olur. Bundan sonra görgü ve tecrübe delilinin kesinlik derecesi tartışılabilir. Şüphesiz halk kâinatı bir bütün olarak kavrayamaz; ona böyle evrensel bir delili anlatmak için, felsefe okuması ve hatta filozof olması gerekir. Halkın anladığı bir kavram ve delil olması da felsefî olamayacağını iddiaya götürmez.

Zannî önermelere gelince, sanıya dayanan ve tahmin edilen önermeler ki, zıddını düşünmek imkânı varken bir şeyi tercih etmektir (162).

Zannî olan, birçok ihtimalden gelişi güzel ve sağlam hiç bir delile dayanmadan birini seçmektir. Eğer birkaç ihtimalden hiçbiri seçilmezse ve biri tercih edilmezse o şüphe olur. Kuran'ı Kerîm zannın gerçekten yana bir şey ifade etmediğini açıklamıştır (163). Kuran böylece zanna değer vermemekle ona dayanmadığını belirtmiş oluyor.

Burhan kelimesi Kuranda da geçmektedir. Kuran, burhanı kesin delil anlamında kullanılıyor (164).

Burhan, öncülleri kesin bilgilerden (yakiniyattan) yapılan bir kıyas olup kesin bilgi elde etmekte kullanılır (165). Burhan iki çeşittir. İlletten

---

(162) Necm 53/28, Yunus 10/36, En'âm 6/148
(163) Enbiyâ, 21/24
(164) Klasik Mantık 187, Tarifat 64
(165) Tarifat 64 : Eyyub b. Musa Ebu'l-Beka (1094 H./1683 M.) Külliyat, 101 Bulak 1253

mekten aciz kalmasıdır. İbare ile (sözlük anlamı) olan delil de göklerin ve yerin görülen nizamdan çıkıp bozulmasıdır [157].

Hatabî ve burhanî terimlerini burada açıklamak istiyorum. Çünkü bu terimler burada geçiyor. İnsanın zihninde tazeliğini koruyor ve hemen açıklanmasında konunun anlaşılması bu terimlerin anlaşılmasına bağlanmıştır.

Bu terimler mantık terimidir. Mantıkta bunların tanımlarını ve kullanışlarına göz atmak gerekir.

Hatabî delil, makbûl (çoğulu makbûlât) veya zannî önermelerden yapılan kıyas yani delildir [158]. Makbûl önerme, inanılan kimsenin sözüdür. Sözü söyleyenin otorite, güvenilir, salahiyetli olduğuna inanılarak kabul edilen söz, hükümdür [159]. Bu şu demektir ki, söylenen sözün bir delile dayanması söz konusu değildir. Yalnız o sözü söyleyen kaynağa bakılır. Delil, kaynağın kendisidir, yoksa sözün içerdiği anlam ve delil göz önüne alınmaz. Sözü söyleyen kaynak vahiy (semavî) olabilir, kerâmetine inanılan bir kimse olabilir, ilmine güvenilen kimse olabilir, Peygamber olabilir [160]. Sözün kabul görmesi sadece bu gibi kaynakların sözleri olmasındandır. Bunun için düşünmeden taşınmadan bu kaynakların kabul edilen sözlerine makbûlât denmiştir. İşte bu gibi sözlerden getirilen delile mantıkça hatabî delil denir.

Şimdi bu anlamı âyeti kerimeye tatbik edelim. Âyette deniyor ki:

"Gökte ve yerde Allah'tan başka tanrılar olsaydı, yer ve gökte düzen bozulur giderdi" [161]

Bu âyetin sözlük anlamı, Allah'tan başka tanrı olsa yer ve gök harap olup giderdi. Yer gök sağlam, yerli yerinde olduğu için Allah'tan başka tanrı yoktur ve Allah birdir. Kuran'a Allah'ın sözü olarak inanan kimse başka hiç bir düşünceye gitmeden, madem Allah öyle dedi, bu doğrudur. Kâinatın düzgün yerli yerinde bulunması Allah'ın bir olduğunu gösterir.

Bize göre bu âyete, hatabî delil, yani sırf söyleyenin otoritesine dayanan anlamda bir delil demek yanlıştır. Otorite (Allah) bu sözü

---

(157) Seyyid Şerif, Tarifat 134, Beyrut 1985, Prof. Dr. Necati Öner, Klasik Mantık, 188 Ankara, 1982
(158) Tarifat, 289; Klasik Mantık, 187
(159) Tarifat, 289
(160) Enbiyâ, 21/22
(161) Tarifat, 187; Necati Öner, Klasik Mantık 187

Temanü' delilinin Mâturîdî ve Eşarî tarafından Allah'ın birliğine kesin delil olarak kullanıldığı gibi [(154)] Cüveynî ve Ebu'l-Muîn Nesefî de temanü' delilini aklî kesinlikte bir delil olarak gördükleri ve bu hususta Mutezileye sert cevaplar verdiklerini yukarıda zikrettik. Taftazanî'ye çağdaşı Abdullatif Kirmanî hücum ediyor. Bu hususta Taftazanî'nin öğrencisi Hükemauddin Muhammed Buharî Hanefî ona cevap veriyor. Bunun özeti şudur :

Allah'ın varlığının ve birliğinin delilleri insanların anlayışlarına göre değişir. Allah'ın birliğine inanmak hem halka ve hem düşünürlere şâmildir. Halk kesin olan burhanî ve aklî delilleri kavrayamaz. Onların anlayabilecekleri hitabî ve genel deliller gerekir.

Kuran-ı Kerîm ancak âlimlerin anlayabilecekleri kesin aklî delillere işâret yoluyla şamil olduğu gibi halkın anlayabileceğine göre manayı sözlük manasıyla anlatmış olur. Böylece Kuran, hem burhanî ve hem hatabî delili bir arada ifade etmiş bulunur. Şimdi âyette hatabî olan delil anlayışı şudur : Tanrılar çok olduğu zaman yer ve göklerin görülen nizamının bozulmasının gerekmesidir. Açıktır ki burada tanrıların ihtilaf etmesi, aklen zorunlu değildir; anlaşma imkânları vardır. O halde yerin ve göklerin düzeninin bozulmasının gereği gelenekseldir. Fahrettin Razî de buna işâret ederek, Yüce Allah burada mümkün olanı görünüşte vuku bulmuş olarak anlattı [(155)] der.

Yukarıda Allah'ın birliğini anlatan temanü' delilinin felsefî ve aklî metafizikî kesin bir delil olduğunu Cüveynî ve Nesefî'de tekrar tekrar açıkladık. Ancak burada da hatabî karşılığında bürhanî ve kesin delil olduğunu nasıl anlatıldığını nakletmek istiyorum ki, yukarıda anlatılanların kesin delil oluşunun anlatılmış olması daha kolay ortaya çıksın. Âyetin kesin delil oluşuna işâret edilmesi, kelâmcıların ittifak ettiği bir husustur. Bu güç yetirilebilecek bir şeyin iki güçlü (kâdir) tarafından oluşmasını ya da ikisinin de âciz kalmasını yahut ikisinden birinin âciz kalmasını gerektirmiş olmasıdır. Yukarıda açıklanmıştır. Böylece Temanü' delili hem hatabî ve hem burhanî olduğu ortaya çıkar [(156)]. Arada bir olumsuzluk olmaz. Çünkü işâret yolu ile olan delil güç yetirilen bir oluşun iki güçlü tarafından meydana getirilmesi ve tanrı tasarlanan iki tanrının her ikisi veya ikisinden birinin o işi meydan getir-

(154) Ebû Mansur Maturîdî Mutezileye de cevap veriyor. Kitabü't-Tevhid 90, Eşarî ise yalnız aklî açıklamayla yetiniyor. Kitabu'l-Luma 20.

(155) Koca Ragıp Paşa (1111-1177 H./1699-1763 M.) Sefînetü'r-Ragıp 23, Bulak, 1255 H. Fahrettin Razî Mefatihü'l-Gayb 6/134 İstanbul, Matbaai Amira.

(156) Sefînetü'r-Ragıb,23

onu tevhidin aleyhinde olanlara karşı kullanmak üzere öğretmesi ise saçmalık olur. Allah'ı kim böyle nitelerse hemen anında onu inkâr etmiş sayılır. Sonra bu naklî (semi') delilleri de hükümsüz kılmak olur. Çünkü cahil ve sefih olunca gücü yettiği hususta da âciz olduğu söylenebilir [149].

Bu durumda Allah'ın birliğine, ona aklen delil bulunmuyorsa naklen de delil yok demektir. Bu mülhidin kastı tevhidi çürütmek, iptal etmek, peygamberlere inancı bozmak ve şeriatın tümünü kaldırmak ve dinin temelini kökünden yıkmak olabilir. Eğer böyle olmasaydı tevhidin iptaline götüren mezhebinin çürük olduğu ortaya çıkınca mezhebini terkedip ehli hakkın mezhebine uyardı [150].

Nesefî de bir mezhepci ve kelâmcı olarak Ebû Haşim Cübbâî'yi bu kadar sert bir şekilde itham etmesi, Ebû Haşim'in gerçek sözlerinin ne olduğunu bilmek ihtiyacını gösterir. Oysa Mutezile de temanü' (engelleşme) delilinin Ehli Sünnet esasına göre güçlü bir delil sayılmayacağını ileri sürer. Çünkü iki tanrıdan biri diğerini engellerse, engellenmiş olacağı için güçlü olmaktan çıkar ve ikisi de güçlü olmazsa aralarında engelleşme olmaz. Çünkü engelleşme iki güçlü arasında vuku bulur. Aynı şekilde bir işi meydana getirmekte âciz kalırlarsa ikisi de güçlü olmamış ve böylece engelleşme gerçekleşmemiş olur [151].

İşte bu tartışmalar temanü' delilinin kelâm okulları arasında ne kadar önemli olduğunu gösteriyor [152].

Biz burada Allah'ın birliğini enine boyuna incelemeyi düşünmüyoruz. Sadece Kuran'da zikredilen aklî delillerin kelâmcılar arasında nasıl anlaşıldığını ortaya koymaya çalışıyoruz.

İlk kelâm okullarından sonrakilere kadar cereyan eden tartışmalarda, felsefî düşüncenin nasıl şekillendiğini ve nasıl çalıştığını görmek imkanını elde ediyoruz. Buna sonraki kelâmcılardan Saduddin Mesut Taftazanî'nin (Ö. 792 H./1389 M.)de temanü' (engelleşme) deliline kesin delil olarak değil, iknaî ve geleneğe (âdet) göre cereyan eden bir delil olduğunu [153] ifade etmesi önemli tartışmalara sebep olmuştur.

(149) Tebsıra, 1/116
(150) age, 1/117
(151) Ali Abdülfettah Mağribî, İmamı Ehlüssünne ve 'l-Cemaa, Ebû Mansur Maturîdî 153. (Kadı Abdülcebbarın Muğnisinden 4/267-344)
(152) age, 153
(153) Taftazanî, Şerhü'l-Akâid, 20, 1317, Der saadet. İdadiye okulları için yapılan baskı.

Allah'ın isteği geçerli olmamıştır. Böyle iken Allahlığı gene bakidir. Mutezile ilzamdan kurtulmak için, zayıf kurnazlıklara başvurmuşlardır, fakat başarı gösteremeyince Allah'ın birliğini Allah'ın öğrettiği bu yollarla ispat etmekten âciz kaldılar ve güvenilmeyen, faydası olmayan bir takım zayıf metodlara sarıldılar (147).

Mutezile'nin ileri sürdüğü delil şudur : Kâinatın iki yaratanı olsa ve her biri kendiliklerinden güçlü olsalar, her biri de diğerinin güç yetirdiğine güç yetirir. Bu şuna götürür. Birincinin yaptığını öteki bırakır, yapmaz, böylece bir şey bir anda hem yapılmış ve hem yapılmamış (terkedilmiş-bırakılmış) ve hem de mevcud ve madum (var ve yok) olur. Bu imkânsızdır. İki tanrının varlığı buna (imkânsıza) götürür. İmkânsıza götüren de imkânsız olacağından iki tanrının varlığı imkânsızdır.

Nesefî'nin bu istidlâle itirazı şudur : Tanrılardan biri onu var ederse o var olmuştur, artık başkasının bırakması veya yapmaktan çekinmesi ile yok sayılamaz ve yokluğu ona âit olmaz.

Meselâ bir tahtayı bir yerden başka bir yere taşımaya gücü olan iki kişiden biri, onu götürmüş olsa, o tahta götürülmüş olur ve ilk yerinde kalmaz. Burada da durum aynıdır (148).

Mutezile'nin başkanlığı Ebû Haşim'e geçince, Allah'ın birliğini kendi bozuk esaslarına göre aklî delillerle ispat edemeyeceğini ve öncekilerin şaşkınlığını gördü ve Allah'ın birliğine aklî delil olmadığını sandı ve yaratanın bir olduğunu akıl ile değil nakli (semi') yoluyla biliriz; eğer akla kalırsa kâinatın iki yaratanı olabileceğinin kabul edilebileceğini söyledi ve temanü' deliline itiraz etmekle meşgul oldu.

Ebû Haşim'e verilecek cevap şudur : Senin bu itirazın insanları tevhide çağırmak üzere gönderdiği elçisine öğrettiği şeyde Allah'ı hataya düşürmektir. Zira Allah'ın öğrettiği delilin bozuk olduğunu ve aklî delil olmasına itiraz edildiğini, aklın tevhide delil olmadığına, güçsüzlükte ve aczde tanrılığın kalkacağına delil bulunmadığını bilmediğini söylemektir. Böylece Allah'ın Kuran'da tevhid delillerini ve kendisinden başka tanrı olmadığını ispatlaması ve onları elçisine öğretmesi bozuk ve itiraz edilebilir olması demek olur. Bunları Allah'a caiz gören Onu bilmezliğe ve saçmalığa nisbet etmiş olur. Bu delilin bozuk olduğunu bilmezse cahil duruma düşer. Eğer delilin yetersiz ve çürük olduğunu bildiği halde

(147) age, 1/114
(148) age, 1/114

1) "Allah sana bir sıkıntı verirse, onu kendisinden başkası gideremez. Eğer sana bir hayır verirse, onu da kimse engelleyemez. Çünkü O, herşeye gücü yetendir ve kullarının üstünde her türlü tasarrufa sahiptir" (141)

Burada "onu da kimse engelleyemez" cümlesi Kuran'da zikredilmemiştir. Âyetin başında zikredilen ile yetinilmiş ve ifadenin kısalığı için (ihtisar) bu cümle tekrarlanmamıştır. Bunun bir benzeri de "İffetlerini koruyan erkekler ve (iffetlerini) koruyan kadınlar" (142) âyetinde bulunmaktadır (143).

2) "Şimdi bana söyleyin : Allah bana bir zarar vermek isterse, Allah'tan başka yakardıklarınız onun verdiği zararı giderebilir mi? Yahut bana bir iyilik dilerse, onlar onun bu iyiliğini önleyebilir mi? Allah bana yeter" (144)

3) "De ki : Söyleyin bakalım! Allah işitmenizi ve gözlerinizi alsa, kalplerinizi mühürlese Allah'tan başka bunları size geri verecek tanrı kimdir?" (145)

Kuran-ı Kerim Allah'ın bu nimetleri alması halinde, bunları başkasının geri getirebilecek gücü olmamasını, Allah'ın tek olduğuna ve bunlara gücü yetmeyenin tanrı olamayacağına delil saymıştır (146).

Ancak bu delâlet, Mutezile'nin esaslarına göre doğru olmamaktadır. Diyorlar ki, Allah her inkârcıdan inanmasını istemiş ve inkârcı da kendiliğinden inanmamayı istemiştir. İnkârcının isteği geçerli olmuş ve

(141) Enâm, 6/17-18, Yunus, 107
(142) Ahzâb, 33/35
(143) Tebsıra, 108. Nesefî'nin burada zikretmiş olduğu (ihtisar) iktifa metoduna ben tekabüliyet metodu diyorum. Burada felsefe ve mantıkdaki tekabüliyet gibi bir tekabüliyet kastetmiyorum. Kadın ve erkekten birine kendi fizyonomi ve biyoloji farklarının dışında birine verilen bir hüküm ötekine de aittir. Bu kadın ve erkek karşılıklı iki cins varlık olarak kabul edildiklerine göredir. Bu şu demektir : Kuran bir şeyi zikrediyor, onun karşıtını zikretmiyor. Bu zikredilenin hükmü, karşıtına da aittir. Bunu iyi işlemek ve geliştirmek gerekir. Yalnız bir kaç misal ile şimdilik kısa bir açıklama yapmak istiyorum. Cennette erkeklere huriler verileceği işleniyor, kadınlar zikredilmiyor. Tekabüliyet esasına göre erkeklere verilen nimetler zikredilmiş kadınlar da benzeri nimetlere sahip olacaklardır. Kadın unutur diye iki kadın mali işlerde bir şahit kabul edilmiş, unutması olmayan kadın bu hükmün dışında tutulmuş, unutan erkek ise bu hükmün içine sokulmuştur. Yani iki erkek bir şahit sayılır. Erkeklere olan bütün emir ve yasaklar kadınlar zikredilmediği halde onlara da şamildir. Bazan kadın ve erkeğin aynı hükümde birleştiklerini zikreden âyetler bunlara delil sayılır. Teferuat ayrıca işlenmelidir.
(144) Zümer, 39/38
(145) En'âm, 6/46
(146) Tebsıra, 1/113

Kâinatın iki yaratanı varsa, irade hususunda ikisinin arasında ihtilafın oluşunu var sayalım. Bunlardan biri, bir kimsede hayatı var etmek istiyor; öteki ölümü yaratmak istiyor. Hareket ile durgunluk, ak ile kara gibi bütün zıtların türlerinin biraraya gelmesi de böyledir.

Bu durumda ikisinin de isteği olursa, bir kimse bir anda hem sağ ve hem ölü, hem hareketli ve hem durgun, hem ak, hem kara olacaktır. Bu ise imkânsızdır.

Yahut da ikisinin de isteği olmayacaktır. O takdirde bu kimse ne sağ ve ne ölü, ne hareketli ve ne de durgun olacak.

Böylece her biri diğerini engellediği için hiç birinin isteği olamayacağı için âciz ve güçsüz olacaklardır. Böylece her ikisinin de tanrılığı batıl olur, ortadan kalkar [138].

Veya ikisinden birinin isteği yerine gelir ve örtekinin ki gelmez. İsteği yerine gelen tanrı olur, isteği yerine gelmeyenin tanrılığı batıl olur.

İşte buna Temanü' (engelleşme delili) denir. Kelâmcılar bunu Kuran'dan almışlardır. "Eğer yerde ve gökte Allah'tan başka tanrılar olsaydı yer ve gökde düzen bozulur giderdi " [139] "Biri diğerine galebe ederdi" [140]

Nesefî Kuran'ın Allah'ın birliğini kudrete dayanarak isbat ettiğini, kudretli olanın tanrı olabileceğini, âciz ve güçsüz olanın tanrı olamayacağını ifade eden âyetlerden bunları zikrediyor ve bu âyetlerin anlamlarından hareket ederek sevkedildikleri amacı ortaya koyması, yaptığı istidlâlin değerini gösteriyor. Yani tanrılık kudretle ispatlanıyor. Böylece kudret tanrılığın özdeşlik ve belirleyici niteliklerinden en önemlisi oluyor. Bu nitelik, doğrudan doğruya yaratma ile ortaya çıktığı için, kavranılması ve müşâhede edilmesi daha açıktır. Kudretin gerektiği kadar ve o anda tecelli edebilmesi, şüphesiz ilme dayanır. Ancak insanlar ilmin varlığını kudretin tezahürü ile kolay kavrayabildikleri halde Tanrı'nın ilmi olduğunu anlamak ve kavramak felsefî bir düşünceye ve istidlâle ihtiyaç gösterir.

Kuran'ın Allah'ın Allahlığını ispat eden kudret niteliğinin anlatış tarzı ve üslubunu ortaya koyan ayetler:

---

(138) age, 1/112
(139) Enbiya, 21/22
(140) Mü'minûn, 23/91, Tebsıra, 1/113

orada durgunluğunu yaratma gücü kalmamıştır. Buna rağmen bu onun kendisini âciz bırakmış sayılmayacağı gibi saçma ve imkânsız da sayılmaz. İki tanrı da böyledir [135]. Buna cevaben Nesefî :

Ancak biz deriz ki : Bir yerde başkasının bir şeyi yapmasından dolayı onun zıddını o şeyde yapma gücü kalmayan kimse, kendisinin onu yapma gücünden alıkonmasından ötürü âciz duruma düşer. Zira bu, arkadaşını aynı şeyde tasarrufta bulunmaktan alıkoyan bir iştir. Başkasını güçsüz bırakmak, iki şekilde olur. Birincisi; bir şeyde onun işlem yapacak gücünü engellemek, ikincisi; arkadaşının yapacağının tam zıddını o şeyde yapmaktır ki, böylece o şeyi onu işlem yapabileceği bir şey olmaktan çıkarır.

Ne var ki bir şeyde ardından zıddını da yapabileceği bir işlemde bulunan âciz sayılamaz. İki zıddı biraraya getirme imkânsızlığından dolayı gücü gitse bile, madem ki kendi hürriyet ve gücü ile aynı şeyde ardarda bir şeyin zıddını yapabilecekse, bu onun gücünün üstünlüğünün ve isteğinin geçerliliğinin delili olur [136].

İşte bu iki açıklama Mutezile'nin esaslarına göre doğru sayılmamaktadır.

Hayvan seçeneği ile bir hareket meydana getirmişse, Allah onu var olmadan önce biliyor ve onu var etmeye de gücü yetiyor, ama hayvan onu Mutezile'nin esaslarına göre var etmişse ve onu yalnız yapmışsa Allah'ın ona dair gücü zâil olur. Aynı şekilde Allah bir hayvanın bir uzvunda bir hareket var etmeye güçlü olur. Ancak hayvan o uzuvda durgunluğu (sükunu) meydana getirmişse Allah'ın orada hareket var etme gücü kalmaz. Buna rağmen başkası Allah'ı âciz bıraktığı halde, Allahlığı kalkmaz, zâil olmaz. Aynı şekilde iki kadîmden biri arkadaşını âciz ve güçsüz duruma düşürse, onun tanrılığı ve rablığı kalmaz. Bu ancak bizim esaslarımıza göre yürür [137]. Yani âciz olanın tanrılığı kalkar. Bu delil, Allah'ın kudretiyle ilgili açıklamadır.

Allah'ın iradesiyle ilgili açıklamaya geçen Ebu'l-Muîn Nesefî şöyle diyor :

Hak ehli (gerçekçiler) konuyu kudretten iradeye naklederek şöyle dediler :

---

(135) age, 1/111
(136) age, 1/111
(137) age, 1/112

olduğu halde, hiç biri onu var etmeye güç yetiremezse her ikisinin de güç yetirilebilecek bir şeye güçleri olmadığından âciz duruma düşerler. Âciz olan tanrı olamayacağına göre bu ikisi tanrı olamaz.

a- Biri o şeyi var etmeye güçlü olur ve öteki olmazsa bu tanrı olamaz.

b- İkiside aynı şeyi yaratmaya güçlü iseler, şu ortaya çıkar : Bu şeyi her biri ayrı ayrı var edebilir veya yardımlaşarak onu var ederler.

Eğer yardımlaşma ile onu var edebilirlerse, her biri de yalnız başına var edemediği için âciz ve güçsüz olacaklardır.Eğer her biri yalnız başına var etmeye güçlü olur ve biri onu var ederse diğerinin gücü onu var etmekten ya âciz kalmış olur veya hâlâ var etmeye gücü bulunur.

Ama öbürünün gücünün hâlâ bulunması imkânsızdır. Çünkü o şey bir defa varedilmiştir. İkinci defa var edilmesi, yani var olanı tekrar var etmek imkânsızdır. İmkânsız olana güç yetirilemez. Güç yetirilebilecek şeye arkadaşının onu var etmesinden dolayı güç yetirememiş ise, arkadaşı onu güçsüz ve âciz bırakmış olacağından gücü zâil olan tanrı olamaz. Güçsüz bırakılarak başkasını nüfuzu altına ve onun iradesine girmiş olur. Bu ise, Allah için imkânsızdır. Ve böylece kâinatın iki yaratanı olduğu iddiası saçma olur [133]

Bunu başka şekilde de anlatabiliriz : Bir cisim belirleyelim ve diyelim ki her ikisinden biri herhangi bir zamanda bu cisimde hareketi yaratabilir mi? İtirazcı, hayır derse, ikisini de âciz, güçsüz saymıştır. Evet derse, deriz ki, o takdirde biri o cisimde hareketi yaratsa; öteki aynı anda onda sükuneti yaratabilir mi?

Evet, derse, saçmalamış olur. Çünkü hareket ile sükunun bir yerde beraber bulunmasını kabul etmiştir. Bu çelişiktir.

Hayır derse, gücü yettiği şeyde güçsüz olduğunu söylemiş olur. İşte bu âcizlik ve güçsüzlük olup yaratan için imkânsızdır. İki yaratan kabul etmek buna götürür. Saçmalığa, imkânsızlığa götüren de saçma ve imkânsızdır [134]

Nesefî burada yapılabilecek bir itiraza şöyle cevap vermektedir : Şu ileri sürülemez : Birincisi cisimde hareketi yaratmışsa, onun bile

---

(133) Ebu'l-Muîn Nesefî, Tebsıratü'l-Edille, 109-110
(134) age, 1/111

lerin doğru gitmeyeceğini bildiler, bu durumda bir yol ortaya koydular ve onunla din ilmiğinden ayrıldılar ve aklen tevhide delil yoktur ve Allah'ın birliği ancak şeriatla bilinir dediler [128].

Bu hususta Kadı Ebubekir Bakıllanî'den şu ifadeyi nakletmiştir : Böylece burada Mutezileye ilk karşı çıkanın Bakıllanî olduğunu tesbit etmiş oluyoruz. Cüveynî burada Mutezileyi Ebu'l-Muîn Nesefî'de göreceğimiz gibi dinden çıkmakla itham ediyor. Kadı diyor ki : Şaşılacak şudur, bazı kimseler, Allah'ı görmede, işlerin yaratılmasında, hidayet ve delâlet konularında naklî delilleri aklen son derece incelemeye alıyorlar ve itikadın esaslarının ne olduğunu savunuyorlar. Sonra onların Allah burunlarını sürtüyor, onları başaşağı ediyor ve tevhidin aklen ispat edilemeyeceğini itiraf ediyorlar. Eğer naklî delil olmazsa, birden çok tanrının ispatını caiz görebilirdik, diyorlar [129].

Oysa bütün tevil ehli, "Göklerde ve yerde Allah'tan başka tanrılar olsaydı, ikisinin de düzeni bozulurdu" [130] âyetini Kuran'ın tartışma delillerinden saymışlardır. Bu âyetin gayesi, görünmeyenden (gayb) haber vermek ve onu mümkün görenin görüşünü bildirmek olmayıp tartışma delili olarak sevkedilmiştir [131]. Ümmetin ittifakı ile bu âyet aklî delil ile tevhidi açıklamaktadır. Herhangi bir kimse Kuran'da tevhidi kavramaya götüren bir delilin olmadığını zannederse, Kuran'ın ifadesine karşı gelmiş olur. Naklî delile dayanarak rahatlamak onu yalanlamaktan başka bir şey olamaz. Allah bizi dinde bozgunculuktan ve müslümanlara karşı çıkmaya sürükleyen sapkınlıktan korusun [132]

Ebu'l-Muîn Nesefî'nin, Allah'ın bir olduğunu anlatma ve ispatlaması kelâm tartışmalarında özellikle Mutezileye karşı önemli bir konu olduğunu ortaya koyuyor. Şimdi semantik metodun sahibi olan Nesefî'yi izleyelim :

Kâinatın yaratanı sabit olduktan sonra, onun bir tane mi yoksa birden çok mu olduğu sorunu ortaya çıkıyor. Çünkü kâinatın iki yaratanı olsa ve her ikisi yok olan bir şeyin var olduğu zaman onun cevher mi yoksa araz mı olduğunu da bileceklerdir. Bu durumda her biri, onu yaratmaya güçlü olabilir ya da hiç biri onu yaratmaya güçlü olamaz, yahut biri güçlü olur, ötekisi olmaz. O şey, güç yetirilebilecek bir nesne

(128) Cüveynî, eş-Şamil, 394
(129) age, 394
(130) Enbiya, 21/22
(131) Cüveynî, eş-Şamil, age, 395
(132) age, 395

Bu, anlaşmaya güvenilmeyeceğini ifade eder ve anlaşma davası zayıflar ve düşer.

Cüveynî diyor ki, iki kadîmin arasında engelleşmenin (temanü') vuku' bulmasının mümkün olduğunu ispatladık. Bu bizim için kâfidir [126].

D- Engelleşme (temanü') iki kadîmin zatlarına ve sıfatlarına âit olmayıp fiillerine âittir. Bu şu demektir :

İki kadîm zattan biri, isteğinde engellendiğini düşündüğümüz zaman, durum şöyle olur : Bu engelleme, öbür kadîmin ya zat veya sıfatı ile vuku' bulur. İkincisinin zatı ile engellenmesi yanlıştır. Zira, kadîmlerden birinin zatı diğerinin zatına etki edemez, niteliği de zorunluluk ve olurlulukta değişiklik yapamaz. Çünkü iki zat, kadîm olmakta, ve zatî sıfatlarda eşittirler.

Bunun açıklaması şöyledir : Akıl zorunlu olarak bilir ki, birinci, ikincinin isteğini uygun görür ve onu isteğinden menetmezse, isteği yerine gelir. Oysa ikisinin zatları olduğu gibi iki durumda da aynıdır. Meselâ, güçlü biri, zayıf birini bağlayarak kolunu oynatmasına engel olabilir, yoksa güçlü harekette bulunmadan yalnız güçlüdür diye zayıf olana engel olamaz. Bu durum, engellemenin kadîm olanının zatına âit olmadığını gösteriyor. Aynı şekilde engelleme iki kadîmden birinin iradesine (isteğine), engelleme fiili olmazsa âit değildir. İkisinden birinin iradesi kendi zatına mahsustur. İkinci için bir hüküm gerektirmez. Nitekim kendi kendine de irade bir hüküm gerektirmez.

Bununla anlaşılıyor ki, engelleme zat ve sıfat ile gerçekleşmez. Ancak fiille gerçekleşir. İki kadîmden biri, bir cevherde bir hareket meydana getirmişse, bu hareket diğer kadîmi aynı anda durdurmasından engeller. Bu suretle engelleşme (Temanü') fiilde olduğu ortaya çıkar. İki iş birbirlerini engeller, birbirine zıt ve çelişik olur [127].

İmam Cüveynî konuyu dağıtıp uzatarak ve bazan toparlayarak tartışmanın belkemiğini Mutezile'nin Allah'ın kudreti ve iradesi sıfatları anlayışlarının sonucunda, aklî delil ile Allah'ın birliğinin ispat edilemeyeceğine ve onun ancak şerî (semaî) delillerle ispat edilebileceğine gitmeleri, onları büyük vebal altında bırakmıştır, der.

Cüveynî şöyle diyor : Biliniz ki, sonraki Mutezile, kendi esaslarına tevhid delillerinin sarsıldığını anladılar ve kendi kaidelerine göre bu delil-

(126) Cüveynî, eş-Şamil age, 363
(127) age, 366

Engelleme iki şeye dayanır : Engelleyen irade ve engellenen irade. Her iki tarafta da iradenin (isteğin) olması şarttır. Düşünülürse şu görülür : Engellemenin zaafiyeti ancak istediği zaman, isteğinin reddedilmesi ve amaçladığından alıkonması ile belli olur. Eğer bir isteği olmamış ise, zaafı ortaya çıkmaz [123].

C- İki kadîm arasında tasarlanan engelleme gerçekleşirse, engellemenin oluşu, engellemenin zayıflığını gösterir. Eğer engellemenin vukunun yani vuku' bulabilmesinin mümkün olması, aslen vuku' bulmuş olduğuna götürür ki, bu engellemesi tasarlananın zayıflığını gösterir [124].

Bu hususun açıklanması şöyledir : Tanrının isteğinin engellenmesinin reddedilmesi yani engelenememesi gerçekleşme yönünden imkânsız olduğu gibi, engellenmesinin mümkün olması da imkânsızdır. Eğer engellemek için kudret gerekirse, engellenenin kudret yetirilen (güç yeten) olması gerekir. Çünkü kudret, ancak mümkün olana taalluk eder. Bununla biz şu soruyu savmak istiyoruz.

İki kadîm ispat eden ve sonra her ikisinin isteklerinin tümünde birleşip, ihtilaf vuku bulmayacağından sizin tasarladığınız ayrılığa sebep olmayacağını söyleyeni niçin reddediyorsunuz?

Bunun cevabı şudur : Bu konuda uzlaşma denilen şey, zorunlu mudur, yoksa câiz midir?

Uzlaşmalarının zorunlu olduğunu iddia ederlerse, o zaman ihtilaf edeceklerini tahmin etmek doğru olmaz. Bunun saçma olduğunu birinci meselede anlattık. Yani müstakil ve hür olmaz.

Eğer, uzlaşmalarının gerekmediğini söylerse, o zaman uzlaşmaları caiz olur. Biraz önce anlattığımız buna cevap olur. Zaafa düşmeğe delâlet etmekte engellemenin olabilmesi yani imkânı engellemenin gerçekleşmesi gibidir [125].

Yani anlaşmak zorunlu olursa, irade şartlı olur ve hükümsüz kalır. Anlaşma mümkün olur da gerekli olmazsa bu durumda anlaşmazlık da vukubulabileceği için engelleme gerçekleşebilir. Engellemenin gerçekleşebilir olması, anlaşmayı tehlikeye düşürür ve zaafa sokar.

---

(123) Cüveynî, eş-Şamil, 358
(124) age, 361
(125) age, 362

a) Bu durum tanrı farzedilen iki tanrının ihtilaf edip anlaşmazlıkları ihtimaline ve tasarısına göredir.

b) Ama ezelî irade sahibi iki tanrının ihtilaf etmesinden çok anlaşmaları, ezelî olmalarına daha çok yakışır, tasarımına göre durum şöyle olur :

İki tanrıdan herbirinin isteği, her türlü isteğe yeterlidir. Her birinin isteği müstakil ise, birinin belli bir şeyi itmek isteme yetkisi olunca, ikincisinin de müstakil olan isteği ile aynı anda aynı şeyi durdurmak isteme selahiyeti bulunur. Bu inkâr edilemez.

Ama anlaşmalarına gelince, her ikisinin de birleşmek üzere ayrı istek sahibi oldukları ya farzedilir veya (birleşmek üzere ayrı istekleri olduğu) farzedilmez [120]. Birleşmek üzere farzedilen müstakil istekleri aslında müstakil olmamış, şartlı olmuş olur. Tanrı isteğinde şartlı olursa, hür olmaktan çıkar. Eğer birleştikleri farzedileceğinden müstakil istekleri olduğu kabul edilmişse, o zaman müstakil istekleri olduğu söylenemez ve tanrı da olamazlar. Çünkü tanrı tam ve mutlak irade sahibi olacaktır. Eğer yalnız başlarına ayrı müstakil istekleri olduğu gibi birleşmede de ayrı istekleri olduğu farzedilebilir, denirse bu demektir ki her birinin ayrı ayrı isteği olacağı kabul edilmiş olur ki, bu da birinin isteğinin diğerininkine zıt olmasını gerektirir [121]. Yoksa her biri ayrı müstakil istek sahibi olamaz. Çünkü hem ayrı istekleri olacak ve hem de istekleri aynı olacak iddiası çelişik olup ayniyet ve özdeşlik ilkesine aykırıdır.

B- Temanü'den yani (birbirini engellemekten) kastedilen anlam, iki zatta birbirine çelişik iki isteğin bulunmasıdır. Temanü' bunlarsız gerçekleşemez.

Eğer iki kadîm varlıktan birinin, cismi hareket ettirdiğini diğerinin ise, o cismi hareket halinde iken durdurmayı amaçladığını düşünmezsek, bu takdirde bir engelleme söz konusu olmaz. Biri, hareket ettirmeyi amaçlayıp, ikincisi de ona uymuş ve onu reddetmemişse veya ondan gafil olmuş onun zıddına davranmamış ise, burada engelleme vuku bulmamıştır.

Engelleme ancak, bir şey ister, onu amaçlar da isteği reddedilir ve amacına ulaşmasına engel olunursa o zaman gerçekleşmiş olur [122].

---

(120) Cüveynî, eş-Şamil, 353
(121) age, 353
(122) age, 357

vermediği bir mezhebin görüşüne ve ilkesine göre anlama ve değerlendirme yapmasıdır. Bu çok önemlidir. Çoğu kimseler bunu yapmayacaklarına söz verir, sonra az veya çok tutar, kendisi bu kurala ve dolayısıyla Kuran'a aykırı hareket eder.

Temanü' öğretisinin (nazariyesinin) tasvirine geçmeden önce değerlendirilmesine dair görüşleri tespit etmek doğru olur. Temanü' arapça men etmek kelimesinden türeyen bir kelime olup birbirini men etmek, birbirine engel olmak anlamına gelir. Delilin dayandığı temel düşünce, iki Tanrı arasındaki ilişkinin tayini ve değerlendirilmesidir. İki tanrı'nın var olduğu farzedilince, ikisi de birbirini Tanrı olmaktan men eder ve yalnız kendisi Tanrı olmak ister. Buna göre bu ilişkileri şöylece sıralayalım :

a) İki Tanrı arasında zıddiyet kesindir.

b) İki Tanrı arasında zıddiyet mümkündür.

c) İki Tanrı arasında kesin anlaşma olur.

d) İki Tanrı arasında anlaşma mümkündür.

1- Tanrının bir olduğunun kesin olması için (a) yı ele alanlar.

2- b, c, d, yi gözönünde tutanlar yani (a) daki kesinliğin olmadığını ileri sürenler.

3- (b) deki ihtimalin fiilen vuku' bulması değil, vuku' bulma ihtimalinin temanü' nazariyesinin kesinliğine yeter sebep olacağını ileri sürenler.

Şimdi bu nazariyenin tasvirine ve tartışmasına göz atabiliriz.

A- Ezelî, güçlü, diri iki tanrı farzedilirse;

1. Biri, belli bir cismi itmek ister ve öteki de onu durdurmak isterse, bu durumda ikisinin istediği de yerine gelemez. Çünkü çelişik iki nesnenin birarada bulunması gerekir ki, bunun olması imkânsızdır. İtmek ile durdumak birbirlerinin çelişiğidir. Böylece ikisinin istediği olamayacağından ikisi de tanrı olamaz.

2. Eğer iki tanrıdan birinin istediği yerine gelmiş ve ötekinin isteği yerine gelmemişse, isteği yerine gelen tanrı olur, isteği yerine gelmeyen tanrı olamaz [119].

---

(119) Cüveynî, eş-Şamil, 352

Nesefî'yi, Mutezilî olan Ebû-Haşim'in bu delili aklî kesinlikte görmemesinden dolayı onu tekfirle itham etmesinde Cüveynî'den daha sert görüyoruz. Cüveynî özel ad bile vermiyor. Nesefî, Ebû Haşim Abdüsselam b. Muhammed b. Abdülvehhab (Ebû Ali) Cübbâî (277-321 H/890-993 M.) nin Allah'ın birliğini kendi esaslarına göre aklî delillerle ispat etmekten aciz kalınca bunun ancak naklî delille ispat edileceğini ortaya attığını (114) ve böylece Kuran'ın kullandığı aklî delili (Temanu' Delilini), aklî delil açısından geçersiz saydığını ifade ederek, Ebû Haşim'i Allah'ın öğrettiği delilin sağlam delil olmadığını söylemekle Allah'ı cahillikle nitelemiş olacağını ve böyle yapanın kâfir sayılacağını iddia etmektedir (115).

Ehli Sünnetin meşhur Kelâmcısı sayılan Mes'ud b. Ömer b. Abdullah Taftazanî (Sadeddin) (712-792 H./1312-1389 M.) de, bu temanu' delline iknaî ve hıtabî delil demiştir. Yani kesin bürhanî delil olmadığını söylemiştir (116). Bundan dolayı çağdaşı Abdullatif Kirmanî (117) onu, Ebu'l-Muîn Nesefî'nin Ebû Haşimi tekfir ettiği gibi, tekfir etmiştir. Sonra Taftazanî'nin öğrencisi Hanefî olan Muhammed Buharî Hukemauddin, Allah'ın birliğini anlatan delillerin insanların anlayışına göre derece derece olduğunu, bir delilin sözlü ifadesi halkın anlayabileceği hitabî görüntüsünde olduğu halde, onun felsefî tarafının kesin burhanî olabileceğini ortaya koyarak savunmasını yapmıştır (118).

Burada Kuran'ın anlaşılmasına dâir şu kuralı tekrarlamakta fayda var. Başka yerlerde dediğimiz gibi, insanların koydukları kanunların maddelerini, ifadelerini ve yazdıkları eserleri anlamada farklar bulunmaktadır. Okuyanın kültür seviyesine, kültürünün genişliğine ve derinliğine; konuya dair özel bilgisi, ihtisası ve merakı olup olmadığına ve ilâveten felsefî düşünmeye olan maharetine göre anlamalar farklı ve değişik olmaktadır. Bunun için, Kuran'da herkesin kendi kültür seviyesine, türüne ihtisasına göre anlaması normaldir. Ayrıca okuyan ve anlayanın değerlendirmesi de bambaşka bir maharettir. Kuran'ı bir ilkokul mezununun anlaması ile bir filozofun anlaması arasında tahsil yılları ve kültür düzeyleri kadar büyük fark bulunduğu açık bir gerçektir. Daha tehlikeli farklı bir anlama, okuyanın daha önce bağlandığı ve taviz

---

(114) Tebsıra, 1/115
(115) Tebsıra, 1/116
(116) Taftazanî, Şerhü'l-Akaid, 94, Ramazan Efendi haşiyesi içinde İstanbul, 1323
(117) Kirmanî dokuz hicrî ve onbeş miladî asırda yaşamış Hanefî bir alimdir. Temanü' delili eseri vardır.
(118) Muhammed Ragıp Paşa, (1110-1176 H./1698-1762 M.) Sefînetü'r-Ragıp ve Defînetü'l-Metalip, 23/Bulak, 1255 Hicrî

## TEMANU' DELİLİ

Kur'an-ı Kerim'in insanoğlunun inanç sistemine getirmiş olduğu en önemli düşünce ilkelerinden biri de, Allah'ın birliğini ortaya korken ileri sürdüğü Temanü' nazariyesidir. Kur'an'dan önce bunu, ne Tevrat ve İncilde, ne de felsefe kitaplarında bulabiliriz.

Daha önceki dinlerde ve düşünce sistemlerinde Allah'ın birliğine çağıranlar bulunmaktadır. Fakat onlar Allah'ın birliğini, Tanrılar üstü bir Tanrı olarak algılamaktaydılar. Burada Tevratı onlardan ayırmak isabetli olabilir. Ama Allah'ın birliğini felsefî bir ilke ile ortaya atan ve onun tartışmasına yol açan temanu' nazariyesini ilk defa ileri sürenin Kur'an olduğuna dair kanaatımızı belirtmek isteriz. İşte Kur'an'ın getirdiği çok arı, sade ve mutlak Tanrı birliğinden sonra Hristiyanlık ve diğer dinlerde Tanrı birliği konuşulmaya, tartışılmaya ve yorumlanarak kabul edilmeye başlamıştır. Kur'an-ı Kerim'de bu nazariye ile ilgili üç ilke bulunmaktadır. Bunlardan ayrı olarak, Allah'ın birliğini anlatan çok değişik üslûp ve metodlarla tartışan ayetlerin sayısı oldukça çoktur.

"Eğer dedikleri gibi, Allah'la beraber başka tanrılar da bulunsaydı, o takdirde bu ilahlar arşın sahibi olmaya yol ararlardı." (111)

"Göklerde ve yerde, Allah'tan başka tanrılar olsaydı, gökler de yer de bozulurdu". (112)

"Allah çocuk edinmemiştir. Onunla beraber hiç bir Tanrı da yoktur. Eğer olsaydı, her Tanrı kendi yarattığı ile gider ve mutlaka biri diğerine galebe çalardı." (113)

Bu öğreti önce Ehl-i Sünnet ve Mutezile kelâmcıları arasında, sonra da Ehli Sünnet kelâmcıları arasında ithamlara varan tartışmalara sebep olmuştur. Bu öğretiyi ilk defa uzun uzun açıklayan İmamı Cüveynî ile Ebu'l-Muîn Nesefî olduğunu görüyoruz. Her ikisi de bu öğretinin Allah'ın birliğine kesin delil olduğunu ispata çalışıyor. Mutezile'nin bu öğretiyi (istidlâlî, delil getirmeyi) aklî kesinlik derecesinde görmemesine her ikisi de karşı çıkıyor. Burada Ebu'l-Muîn

(111) İsrâ, 17/42
(112) Enbiyâ, 21/22
(113) Mü'minûn, 23/91

ezelde vardır. Niteliklerinin de kendisiyle beraber olması gerekir. Yaratıklar gibi sonradan var olacak ve var olduğu zaman sıfatlarla nitelenecek değildir.

Tek bir işin, eserleri ve etkileri bakımından anlamı değişik olur. Hayat meydana getiren işe, ihya-diriltme; ölüm meydana getiren işe öldürme; hareket meydana getiren işe depretme; durgunluk meydana getiren işe durdurma, denir. Bir kimse elini hareket ettirdiğinde birine acı veriyorsa, acıtma bir şeyi kırıyorsa, kırma; bir şeyi ayırıyorsa, kesme, bir kimsenin ruhunu gideriyorsa, öldürme (katl); birini yaralıyorsa, yaralama denir. Böylece bir işin anlamı yerine göre değişir[110].

İşte bir kelimenin yerine ve kullanışına göre manasının değişmesi semantik anlamdır. Buna biz de şunu katmak istiyoruz. Tüy, insanın vücudunda kıl; üst dudakta bıyık; göz üstünde kaş; göz kapağında kirpik; erkeğin çenesinde sakal; başta saç adını alır. Halbuki mahiyeti aynıdır. Kelimelerin de böyle değişik yerlere göre manalarının olması, semantik ilmine girer.

---

(110) Tebsıra, 1/489

b- Eğer tekvin bir yerde bulunsa, o yer onunla nitelenir. Kâinatı o yer var etmiş olur; Allah var etmiş olamaz.

c- Tekvin kendisinde bulunan şey ya kadîm olur veya hâdis olur. Kadîm olanın bütün kemâl sıfatlarıyla muttasıf olması gerekir. Yoksa kadîm olamaz. Eğer bütün kemâl sıfatlarıyla muttasıf olsa ve tekvinde kendisinde bulunsa o kâinatı tekvin eden, oluşturan ve yaratan Allah olur. Böylece muhaliflerin bütün sözleri boşa çıkarılmış olur [(104)].

"Ol" sözü ezelî olduğu halde kâinatın ezelî olmaması da tekvinin ezelî olup mükevvenin ezelî olmamasının aynıdır. Çünkü tekvin mükevvenin ezelde olması için değil zamanında var olması içindir. Eşarînin biri «ol» un emir olunduğunu ve emir meselesi de me'murun varlığını gerektirmeyeceği için mükevvenin kıdemi gerekmez. Tekvine gelince o fiildir ve fiil meselesi de mefulü gerektirir, dedi. Şöyle dedim : Eğer emir gerekli ise onun hükmü de gerekli olur. Emirde me'murun bulunması diye bir şey yoktur. Var olmak emrin hükmü değildir. Ama emir gerekli kılan bir emir olmayıp da tekvin (oluşturma, var etme) emri ise bu durumda onun hükmünün bulunması gerekli olur [(105)].

Nesefî, konunun çok uzadığını zikreder ve sonunda şu âyete dayanarak tekvinin ezelî olduğu halde, mükevvenin ezelî olması gerekmediğini anlatır.

Yüce Allah kendisini ezelde "O yaratan, var eden, biçim veren ve en güzel adlar kendisinin olan Allah'tır" [(106)].

Eşarîlerden biri, bu ayet, Allah'ın yaratan olduğunu bildiriyor, ezelde yaratmış olması gerekmez. Nitekim, «İbrahim Halimdir» [(107)] ve «Muhammed Allah'ın elçisidir» [(108)] buyurulmuştur. Bunların manası, ne zaman İbrahim ve Muhammed bulunursa bu sıfatlarla nitelenirler, demektir. İşte Allah'ın yaratan olması da böyledir. Ne zaman yaratırsa o zaman yaratan olur, dedi. Bunlara şöyle denir : İbrahim ve Muhammed ile diğer yaratıklar hakkında bu doğrudur. Ama Allah kendisini bu sıfatlarla methediyor. Eğer methettiği anda kendisinde olmayıp, sonradan var olacaksa, bu demek olur ki, Allah bunları temenni ediyor. Kendisi şimdi varken, gelecekteki bir sıfatla övünmesi, Allah'a yakışır mı? Bu eksiklik olur. Allah bundan münezzehtir [(109)]. Allah

(104) age, 1/458
(105) age, 1/480
(106) Haşr, 59/24
(107) Hûd, 75
(108) Feth, 29
(109) Tebsıra, 1/488

2- Ya da Allah'ın yapması ile vuku bulur.

Tekvinin, Allah'ın yapması ile vuku bulduğunu söylemek anlamsızdır. Çünkü, ikinci tekvine dair söz, birinciye de âit olup, ikinci, üçüncü ve sonsuza doğru gider [97]. Yani birinci tekvini ihdas etmek için ondan önce bir tekvin ihdas etmesi gerekir. Sonra bu zincirleme sonsuza kadar gider ki bu saçma olur.

Zira kâinatın varlığını sonu gelmez sebeplere bağlamak, onun varlığını imkânsız kılar. Oysa kâinat bütün duyularla kavranılan bir nesne olarak vardır [98]. Tekvinin başka biri tarafından ihdas edilmesi de manasızdır. Bu düşünce kişiyi Allah'ın inkârına götürür [99].

Kerrâmiye tekvinin, kudret ile Allah'ın zatında olduğunu, ihdas ile meydana gelmediğini, sonra kâinatında Allah'ın zatında bulunan tekvin ile olduğunu söylüyor. Bu yanlıştır. Eğer kâinat, kudretle meydana gelmişse, kudret tekvin olmuş olur. Bu var etmenin ezelî olduğunu söylemekten ibarettir. Çünkü onlara göre kudret ezelîdir. Eğer fiilin meydana gelişi sadece kudret ile ise bütün kâinatta da böyle olur ve kâinat ihdas edilmeden kudret ile hâdis olur. Bu ise, tekvinin (oluşturmanın) varlığını inkâr olur. Tekvine ihdas edilen (muhdes) değil, oluşan (hâdis) derler. Zira onlara göre ihdas ile muhdes olmadı ki, muhdes (ihdâs edilen) olsun Kâinata ise ihdas edilen diyorlar, o ihdas ile meydana gelmiştir [100].

Böylece bu iki kısım yani tekvinin kendi kendine oluşması veya Allah tarafından oluşturulması, yanlış olunca,geri kalan üç kısım (yani tekvinin Allah'ın zatında bulunması, başka yerde oluşması veya hiç bir yerde olmadan oluşması) da yanlış olur [101].

Tekvin, oluşan, hâdis olan bir nitelik olmayıp ezelde Allah'ın sahip olduğu bir sıfattır. Diğer üç kısmın yanlışlığını Nesefî şöyle açıklıyor :

a- Eğer tekvin bir yerde olmamak üzere hâdis (sonradan) olsa, araz olur ve araz kendi kendine duramaz [102]. Eğer tekvin bir yerde olmadan meydana gelse, Allah ile ilişkisi bulunmayacaktır ve Allah onunla nitelenemeyecektir. Bu, Allah'ın sıfatını inkâr olur [103].

(97) age, 1/454
(98) age, 1/454
(99) agy.
(100) Tebsıra, 1/455
(101) age, 1/456
(102) Tebsıra, 1/456
(103) age, 1/457

Tekvin sıfatını kudret sıfatının içinde gören Eşarîler, tekvin sıfatını kabul etmekle iki ayrı kudret sıfatı kabul edilmiş olacağını iddia ederek, Maturîdîleri tenkit etmektedirler. Fahreddin Razî bu tenkidi el'Muhassal kitabında ileri sürmüş ve Nasıruddin Tusî'nin de Maturîdîler namına cevap vermiş olduğunu yukarıda zikrettik (95). Şimdi Nesefî tekvininin kudret anlamında olmayacağını anlatıyor. Kudret ile tekvin dil ve semantik açıdan da aynı anlama gelmeleri için eş anlamlı olmaları gerekir. Dilde böyle anlam olmadığı için böyle bir iddia da doğru olmaz.

Bunlar diyorlar ki, yaratık, yaratma ile vuku buldu ise, yaratmanın kudret anlamında olması gerekir ve bu durumda iki kudret olur. Çünkü Allah'ın kudreti bütün güç yetirilenlere (makdurat) şâmil ise, yaratmaya ve var etmeye gerek kalmaz ve faydası olmayan sıfatın ispatı da doğru değildir. Buna cevap olarak deriz ki, «saçmalıyorsun, gerçekleri bilmiyorsun» . Ne zaman vaki olma, olay, (oluş) kudretle meydana gelmiştir? Doğrusu vaki olma, vuku bulma, ika' ile, yani oldurma, yapma ve etme ile meydana gelir. Var olma, var etme ile olur. Kudret ise fâilin fiilinde zorunlu olduğunu değil, muhtar olduğunu bildirir. Senin zannına göre kâinatın olması kudret ile olsaydı, kudret ezelî olduğuna göre kâinatın da ezelî olması gerekirdi. Ayrıca Allah'ın kudreti bütün güç yetirilenleri ihtiva ettiğinden, yaratmaya ve var etmeye ihtiyaç olmaması ve faydasız bir sıfatın ispatına cevaz bulunmaması da yanlıştır. Çünkü yok, var etmeye kudretin bulunmasıyla var olmaz; ayrıca onu var etmek gerekir. Kâinat yokluk halinde iken var edilecek durumda idi, ama var değildi. Zira var etmek, onu hemen değil, Allah onun var olacağını bildiği anda varetmek üzere var eder. öyle dediğin gibi kudret ile var oluyorsa, niçin Allah'a yaratan (Halik) var eden (mucîd) diyorsun? Bunun anlamı ve yararı nedir? (96)

Muhaliflerin, tekvinin kıdemiyle kâinatın kıdemi gerekir sözlerine cevap : Burada şu kısımlar tartışılır :

a- Tekvin, ya Allah'ın zâtında vuku bulur,

b- Veya zâtından başka yerde vuku bulur,

c- Yahut da hiç bir yerde olmadan vuku bulur.

Bu üç kısımdan her biri ikiye ayrılır :

1- Tekvin ya kendi kendine vuku bulur,

---

(95) Bk. el-Muhassal, 311-313, Tahran, 1980

(96) Tebsıra, 1/450-451

taya konmak isteniyor. Eğer halk, mahlûk olmadan, olamazsa, halk ezelî ve mahlûk hâdis olamaz. Ya ikisi de ezelî veya ikisi de hâdis olmalıdır. Maturîdî Nesefî'nin davası, halk ezelîdir, mahlûk hâdistir. Bunun için ikisinin birbirinden ayrılmaları gerekir. Bunu açıklamaya devam eden Nesefî sözünü şöyle sürdürmektedir :

Biz, zatın fiili ile zatın mefulü arasında ayrılık olduğunu iddia ediyoruz. Yani insanın yapımı ile yapıtını birbirinden ayırıyoruz (92).Biz kudret ile makdûr (güç yetirilecek) şeylerin ayrı olduklarını, örnek olarak fiili ile mefulün arasında hem görünürde ve hem görünmeyende ayrılık ve fark olduğunu söylüyoruz. Siz ise kudret ile makdûrda bize muvafakat ediyorsunuz ama fiil ile mefulün görünürde (şahid) ayrı olduklarını kabul ediyor, görünmezde (gaib) ayrı olduklarını kabul etmiyorsunuz.

Diyoruz ki, yaratık olmadan da yaratma sıfatının bulunması caizdir. Oysa dövülen (madrub) olmadan dövmenin (darb) bulunması imkânsızdır. Çünkü bu iki misal arasında fark vardır. Sebebi şudur : Fiil (yapım) olurluyu (mümkünü) olurluluktan zorunluluğa döndürür. Zeydin evde olmasının düşünülmesi imkânsız değildir. Zira mümkün olan o anda var ve sabit olmayandır. Evde olmasının düşünülmesi imkânsız değildir. Eve girdiği zaman olurlu durumunda olan bu tasarı zorunluluğa dönmüş oldu yani, gerçekleşti ve var oldu. İşte fiil (yapım) olan her şey de bu böyledir (93). Nesefî, böylece kudretin niçin kâinatı yaratmak için olmadığını kudretin sadece yaratacak güçte olduğunu, fiilen yaratmayı gerektirmediğini anlatır. Bundan dolayı kudret sıfatından ayrı olarak tekvin sıfatına ihtiyaç vardır ki, güç yetirilebileni fiilen varlık sahasına çıkarsın. Bunu Nesefî şöyle anlatıyor : Çünkü kudret, altında olanların güç yetirilebilecek şeyler olduğunu gerektirir, yoksa var olduğunu gerektirmez. Eğer var olduğunu gerektirmiş olsaydı, icad yani var etmek olurdu. Zira icad var olmayı gerektirir. Nitekim, iclas oturmayı (cülus) gerektirir. Güç yetirilen şey, şüphesiz mevcut değildir. Yok olan şeye güç yetirilebilen şey denir. Bu da kudretin var olmayı gerektirdiğinin saçma olduğunu gösterir. Eğer varlık kudret ile meydana gelseydi, yaratma ve var etmeyi söylemeğe gerek kalmaz ve böylece Allah kâinatın yaratanı, var edeni değil, ona gücü yeten kadir olan olduğunu söylemekle yetinilirdi. Öyleyse tekvine itiraz böylece anlamsız kalır (94).

---

(92) Tebsıra, 1/443
(93) Tebsıra, 1/444-45
(94) Tebsıra, 1/447

Kudret, makdûr (güç yetirilen) dan ayrı olduğu gibi fiil ile meful de birbirinden ayrıdır. Nasıl ki kudret mefule etki ederse, fiil de mefule etki eder. Etki eden ile etkilenen birbirinden ayrıdır. Bir nesne kendine etki edemez [88].

Burada şu farkı ortaya koyabiliriz : Zata âit olan nitelik ile zata artık olan nitelik arasında fark vardır. Zata âit nitelik kalktığı zaman zat da kalkar. Varlık ile var böyledir. Varlığın kalktığı düşünüldüğünde var da ortadan kalkar. Varlık varın yani var olan zatın niteliğidir. Ama zata artık bir nitelik ise, meselâ siyahlık bir nesneden kalktığı zaman o nesne ortadan kalkmaz [89].

Biz şunu iddia ediyoruz : Fiil (yapım) kimin .fiili ise onun mefulu (eseri-yapıtı) olamıyacağını, mef'ul (yapıt) kimin mefulü ise onun fiili olmayacağını söylüyoruz. Böylece fiili ile mefulün bir olduğunu reddediyoruz. Bize göre insanın fiili (yaptığı iş) Allah'ın mefulü (eseri) dür, insanın eseri değildir ve o, Allah'ın değil, insanın fiilidir. Kimin yapımı ise, onun yapıtı değildir ve kimin yapıtı ise onun yapımı değildir [90].

Nesefî burada meseleyi Allah'ın fiili ile insanın fiilini karşılaştırarak açıklamak istiyor. Görüldüğü gibi hep dil mantığı ve semantik açısından hareket ediyor. Şunu açıklamak istiyor. İnsanın yaptığı bir eylem, fiil, hareket var, bir de bunun etkisiyle meydana gelen iş var. Burada marangozun marangozluk işi, sanatı var, bir de yaptığı, meydana getirdiği masa var. Burada marangozun eylemi, işi ile masa aynı mıdır, yoksa Marangozluk yapma işi ayrı, masanın kendisi ayrı mıdır? Nesefî bunun ayrı olduğunu iddia ediyor. Marangozluk sanatı, işi marangozda bulunuyor, ondan ayrılmıyor ama bu işin üzerinde işlendiği masa ayrı oluyor. Kaderle, insanın fiilinin yapımcısı kendisi midir, yoksa Allah mıdır? Bu hususta Eşarî ve Maturîdî okulları şöylece birleşiyor : İşin yapımı, fiil insanındır, ama onun eserinin meydana gelişi mefulü (yapılmış olması) Allah'ındır. Diğer bir deyimle insan eylem yapıyor, Allah da onun eserini yaratıyor. Bu suretle eylem yapmada hür ve serbest oluyor. Fakat sonuçta var etmek Allah'ın oluyor.

Nesefî'ye yapılan itirazda deniyor ki; fiil ile meful ilişkisi darb (vurma) ile madrub (vurulan) ilişkisine kıyaslanıyorsa, madrub (dövülen-vurulan) olmayınca, darb (vurma) da olmayacağına göre mahlûk (yaratık) olmadan da yaratma (halk) olamaz diyor [91]. Bununla şu or-

(88) age, 1/440
(89) Tebsıra, 1/440
(90) Tebsıra, 1/443
(91) Tebsıra, 1/443

anlam olsa bu yaratma ve var etme olurdu. Bu da yaratılanın ve var edilenin aynı, kendisi olup Allah'ın zatında bulunan bir anlam olmazdı. Bu durumda kâinat, Allah ile değil; kâinat ile var olurdu. Zira Allah'tan kâinata giden bir anlam bulunmayıp yalnız Allah'ın kâina.an önce bulunan şeyden sonra olan şeye bir anlam (etki) gitmiyorsa, öncelik kendisine yaratan olma sıfatını vermez. Nitekim Zeyd Amr'dan sonra olmuşsa, Zeyd Amr'dan önce de olsa kendisinden Amr'a bir yapma, etki gitmezse Amr'ın yaratanı olmaz.

Kudret sıfatı da böyledir. Kudret sıfatının bir iş ile ilişiği olmazsa, kudretli olanın yapıcı bir güçlü kılamaz. Yüce Allah ezelde kadir iken onlara göre yaratan değildi ve yaratık bulunmuyordu. Aynı şekilde kâinat da onun varlığını gerektirmez. Böylece bu muhaliflere göre kâinatın varlığı, Allah tarafından değil, kendi kendine olduğu anlaşılıyor. Kendi kendine var olup, başkasıyla olmayan şey kadîm olur. Bu söz kâinatın kadim olmasına götürür. Öyle ise kâinatın kadim olmasını biz değil, onlar söylemiş oluyorlar [85].

İkinci delil, eğer kâinatın varlığı ya kendi kendine veya başkasına ait olmadan kendi zatına âit bir manadan dolayı meydana gelir. Bu durumda başkası olmadan meydana gelmiş, hâdis olur. Bu kendisini var eden başkasına delâlet etmez. Bunu söylemek yaratanın inkârını ifade etmiş sayılır. Yaratan kelimesi, yaratmadan türemiştir. Bize göre bir anlamdan türeyen bir isim, o anlam kimde bulunsa onun niteliği olur. Meselâ, durgun, durgunluk kimde ise onun niteliği olur ve ona durgun (sakin) denir. Siyahlık kimde ise ona siyah ve varlık kimde var ise ona var denir. Allah'ın kelâm sıfatında Eşarîye bizi Mutezileye karşı desteklemiştir. Konuşan, konuşma anlamı kendinde bulunana denir; yoksa konuşmayı icad edene, yaratana denmez [86].

Tutumumuzun doğru delili şudur : Fiil ile mef'ulun yani yapan ile yapılan işin, işleme ile işlenen nesnenin bir olduğunu iddia etmek; dövme ile dövülenin, yeme ile yenilenin, öldürme ile öldürülenin aynı ve bir olduğunu söylemektir. bu iddia akıl ilkesine göre yanlıştır. Çünkü dilciler, fiilin, fail ile mef'ul yani yapan ile yapılan iş arasında bir ilişkiden ibaret olduğunu söylerler. Fail ancak fiili yapan, fiil kendisinde bulunan kimsedir. Meful de fiil, kendi üzerinde vuku bulan, meydana gelen nesnedir. Bu görülen şeylerde böyle olduğu gibi görünmeyenlerde de böyledir [87].

---

(85) Tebsıra, 1/429
(86) Tebsıra, 1/429
(87) age, 1/434

Ayrıca delil getirilen yapma, yapanı gösterir, göğün kendisinde değil yaratılmasında yapan zata delâlet vardır. Doğrusu, göğün kendisi yaratma işine delâlet eder; böylece yaratma kelimesinin zikredilmesinin faydası bu surette anlaşılmış olur [82].

Aynı şekilde sanatkara delâlet eden yaptığı iştir, sözü de doğru değildir. Sanatkâra delâlet eden onun sanatıdır. Sanatını gösteren de sanat işidir. Sanat işinin sanatkâra delâlet etmesi sanatkârın sanatı vasıtasıyladır. Eşarî'nin takıldığı ayetlerin hepsine bu cevaptır [83].

Nesefî demek istiyor ki : Bir sanat işinde üç şey vardır : Biri sanatkâr, diğeri sanatkârlık, üçüncü de sanat işi, yani ortaya konan iş. Meselâ, bir masanın yapılmasında açıkça görülen masanın kendisi, bir de bu masanın yapılışı, sanatkârlığı, üçüncüsü de o sanatı, o işleyişi yapan kişidir. Bu suretle tekvinde üç öğe ortaya konmuş oluyor : Semantik yönünden de bilinen şudur ki kelimeler arasında anlam farkları olduğu gibi bir kelimenin çekimleri arasında da mana farkları bulunmaktadır. Bir kelimenin çekimi arasında bulunan anlam farkları eşanlamlı kelimelerden çok farklıdır. Eşanlamlı iki kelime, aynı anlamda ve aynı yerde kullanılabilir; fakat aynı kelimenin bir çekimi diğerinin yerinde kullanılamaz. Meselâ, gelmekten türetilen «geldi» kelimesi yerine «geldim» kullanılamaz. İkisinin kökü aynı olduğu halde kelimeye gelen .ekle, anlam farkları ortaya çıkmıştır. İşte bunun gibi Sani' (Sanatkâr), Sun' (sanatkârlık), masnu' (sanatla yapılan iş) ve Halik (yaratan,halk, yaratma) ve mahlûk (yaratık-yaratılan) kelimeleri birbirinden ayrı olup, ayrı ayrı anlamları bulunmaktadır.

Nesefî, Eşarî'nin nahivcilerden misal vererek yaptığı itirazı, nahiv meselelerine derinliğine dalarak dil felsefesi ve semantik açısından uzun ve teferruatlı şekilde cevap veriyor [84].

Nesefî'nin, tekvinde üç öğe bulunduğuna dair aklî delili ve ötekilerin aklî delillerini çürütmesi :

Müslümanlar, kâinatı Allah'ın yarattığı konusunda ittifak etmişlerdir. Şüphesiz yaratan, bizim Allah'a verdiğimiz bir sıfattır. Bunun bir anlamı olmalı ki, o anlam da yaratan olmuş olsun. Bize muhalif olan Mutezile, Neccâriye, Eşarîye'ye göre Allah'tan yaratan olarak ve kâinatı da yaratık olarak niteleyecek bir anlam kâinata gitmez. Eğer giden bir

(82) Tebsıra, 1/419-420
(83) age, 1/420
(84) Tebsıra, 1/421' den sonraya bakınız. Sözü uzatmak istemediğimiz için burada kesiyoruz.

mahlûkatı yarattığını haber verdiğini söylediler. Buna göre, "ol" emri yaratılmış ise o ikinci, üçüncü ve sonsuza gidecek yaratılışa ihtiyaç olur. «Ol» sözü yaratılmış değildir (78).

b) "Bu Allah'ın yaratığıdır. Allah'tan başkasının yarattıklarını bana gösterin" (79).

Bunun anlamı, bu Allah'ın mahlûkudur. Burada, halk mahlûk manasınadır. Dilde bunu inkâr etmeye imkân yoktur. Dilde masdar söylenir; meful kastedilir (80). Eşarî buradaki halk'a meful manasının verilemeyeceğini yukarıda açıkladı. Nesefî ayetlerden yapılan istidlâllerde şunu açıkça belirtmedi. Eşarî Lukmân 11 ayetinde halk'ı sırf mastar manasına alıyor ve onun mahlûk anlamına gelemeyeceğini söylüyor. Âl-i İmrân 189-191 ayetlerindeki halk'ı da Eşarî mahlûk manasına alıyor. Nesefî'nin her ikisinin de yanlışlığını bu açıdan ortaya koyduğunu şeklinden anlıyoruz.

Ancak Eşarî bazı ayetlerde halk'ı yaratma, sırf mastar manasına ve bazı ayetlerde mahlûk manasına olmakla ikisinin ayrı olduğundan dolayı değil, ikisinin de gene aynı anlamda olduğunu iddia ediyor. Halk, mahlûktur ve mahlûk halktır, diyor.

Nesefî sert ve uzun cevaplar veriyor. Biz sadece semantiği doğrudan ilgilendiren ilaveleri alarak konunun teferuatına girmekle okuyucuyu yormak istemiyoruz.

Eşarî Âl-i İmrân 190. ayetteki halk kelimesini mahlûk manasına aldığına Nesefî şu cevabı veriyor :

Eğer halk; yaratma manasında olursa, "gökleri ve yeri yaratmada"ki yaratma kelimesinin zikredilmesinin bir anlamı kalmaz. Çünkü göğü yaratma göğün kendisi ve şöyle denmesi gerektiğine getirilmiş olur : "Göklerde ve yerde" yaratma sözü anlamsız kalır (81). Nesefî'nin verdiği cevaba göre ayetin tercümesi şöyle olabilir : "Yaratık göklerde ve yerde". Nesefî, Eşarînin, yaratana sıfatları ile değil, yaptıkları ile delil getirilebilir. Çünkü sıfatlarını göremeyiz, sözüne şöyle cevap verir : Görülen iş (meful) onu yapana delil oluyorsa, bu onu yapmasına delil olur. Böylece yaptığı işin (meful) delaletiyle yapması bilinmiş olur. Yapması yapana delâlet eder. Zira yapan olmadan yapma olmaz. Bu durumda yapılan yaratık, yapanın yapmasını gösterir. Bu eserin müessiri göstermesidir. Kâinat Allah'ın fiilinin eseridir, Zatının eseri değildir.

(78) Tebsıra, 1/414
(79) Lukmân, 11
(80) Age. Mesela, yapmak söylenir, yapılan kastedilir.
(81) Tebsıra, 1/419

Eğer yaratanın kudreti bütün kudret yetirilenlere (makdurat) şamil ise, yaratma ve icad sıfatlarına ihtiyaç kalmaz. Hiçbir iş görmeyen sıfatı Allah'a isnat etmeye gerek olmaz. Faydası olmayanın varlığı ve yokluğu eşittir. Yalnız şu var ki, akılca Allah'a ispat edilmesi mümkün görülen sıfatlar hayat gibi fiilin delalet ettiği türden olabilir. Ya da Allah'ın zatından eksikliği nefyetmek ancak o sıfatların ispat edilmesi ile olabilecekse görme, işitme ve konuşma gibi, o zaman onlar isnat edilebilir. Eğer fiil sıfatının meful (iş=nesne) ile ilgisi yoksa, çünkü bütün işler kudretle meydana gelmiş oluyorsa, onu Allah'a ispat etmekle de bir eksiklik giderilmiyorsa, o fiilin Allah'a ispatı caiz olmaz [74].

Bunların hepsini Eşarînin biri söyledi. Aynısını naklettim ki kolay cevap vermek için işine geldiği gibi nakletti denmesin. Ben hak peşindeyim, delil beni nereye götürürse ona uyarım. Allah bizi heva ve arzuya uymaktan korusun[75].

Bu gördüğün, Eşarîyenin yaratma ve yaratık birdir, demeleridir. Biz tekvin ile mükevvenin aynı olmasının yanlış olduğunu ve doğrusunun tekvin ile mükevvenin ayrı ve gayrı olduklarını açıklamaya çalışacağız. İşte delillerimiz:[76]

a) "Bir şeyin olmasını istediğimiz zaman ona sadece ol dememizdir ve hemen oluverir"[77]. Allah tekvin'i kün-oluşturmayı "ol" ile anlattı ki, ona 'nesne' dedi. Eşarîye ve başkalarına göre "ol" oluşturulandan başkadır.

Allah'ın sözü, bize ve ona göre Allah'ın zatı ile bulunan ezeli bir sıfattır. Oluşturulanlar (mükevvenat) ise, Allah'ın zatında bulunmayan oluşmuş cevherler ve arazlardır. Ezelî ile hâdis arasında ayrılık vardır. Tekvin-oluşturma oluşmanın ilişiği olan şeydir. İcad da varlıkla ilişkilidir. Kâinatın varlığı "ol" buyruğuyla ilişkilidir. "Ol", icad, tekvin ve yaratma olur ki, bu yaratılan, var edilen mükevvenden başkadır. Eşarî ona uyan ve hadisçi kelâmcılardan yadım edenler diyor ki : Bu "ol" sözdür. Kâinat onunla yaratıldı. Eğer onlar kâinatın onunla oluştuğunu ve meydana geldiğini kabul ederlerse, işte bu tekvin ve yaratma olur. Hakikatı teslim eder de sonra onun ismini inkâr ederse o kendi kendini nakzetmiş olur. Kelâmcılar bunu, Eşarînin çelişkilerinden saydılar. Bütün Eşarîler, Mutezile'nin aleyhine "ol" emri ile yarattığını ve "ol" emrinin de Allah'ın ezelî sözü olduğunu ileri sürdüler. Allah'ın "ol" emri ile

(74) Tebsıra, 1/411-412
(75) Tebsıratü'l-Edille, 1/411-412
(76) Tebsıra, 1/413
(77) Nahl, 16/40

f- "Yaratmaya başlayan sonra onu tekrar eden kimdir?" (68).

Bu iki ayette de yaratmaya başlangıç ve tekrarlamaya tayin etti. Bu ikisi de sonradan olma (hudus) nın belirtileridir (69).

g- "Göklerin ve yerin yaratılması, insanın yaratılmasından daha büyüktür" (70). Eğer yaratma ezelî olsaydı büyüklük, küçüklük söz konusu olmazdı (71).

Dil bakımından şöyle delil getirilebilir : Fiil, mefûle etki eder, taaddi eder. Eğer fiilin bir mefûle etkisi şart ise eğer fiil ezelde mevcut ise ezelde etki edecek bir şey ya vardır veya yoktur. Bu durumda hem var olmuş ve hem yok olmuş olduğu iddia edilmiş olur (72).

Bundan anlaşılan o dur ki, fiilin ezelde bulunması imkânsızdır.

Buraya kadar tekvinin mükevven ile aynı olduğunu iddia edenlerin dil ile ilgili delillerini Nesefî'den naklettik. Ancak görülen tartışma semantiğin tam can alıcı noktasında cereyan ediyor. Çünkü tekvin ile mükevven aynı kökten geliyorlarsa da şekil bakımından (çekim yününden) birbirinden ayrıdır. O halde, anlamlarının da ayrı olması gerekir. Oysa buradaki fikri savunanlara göre, ikisi de aynı anlamdadır, aralarında fark yoktur. Semantiğe aykırı düşen bu anlamı vermenin sebebi vardır. İşte sebepler, kelimelere anlam yüklüyorlar. İnandıkları davaya hizmet için iki kelimenin anlamını birbirine yüklüyor ve birleştiriyor. İspat edilen dava Allah'ın fiil sıfatları sonradan olmadır. Ezelde Allah yaratan değildir. Sonra yaratan oldu. Bunların kimler olduklarını yukarıda zikrettik. Şimdi bunların bir de aklî delillerini görelim :

Eğer yaratma (halk) yaratık (mahlûk) tan başka ise, bu yaratma ya yaratıkta bulunur veya hiç bir yerde olmadan bulunur ya da Allah'ta (Yaratanda) bulunur. Yaratanda bulunduğunda ya kadîm (süresiz) veya hâdis (sonradan olan) olur. Yaratanın olaylara mahal olmasının imkânsız olmasından yaratma hâdis olamaz. Kadîm olması da yanlıştır. Çünkü o zaman kudret anlamında olur ve iki kudretin bulunmasının bir yararı olmaz. Bunların hepsinin batıl olmasıyla ortaya çıkan sonuç yaratma (halk) yaratık (mahlûk) üzerine artık bir anlam değildir (73).

---

(68) Neml, 27/64
(69) Tebsıra, 1/408
(70) Mümin/57
(71) Tebsıra, 1/409
(72) Tebsıra, 1/410
(73) Tebsıra, 1/411

Nesefî diyor ki : Önce yaratma ile yaratık (tekvin ile mükevven) kavramlarının aynı olduğunu iddia edenlere dört cevabımız vardır :

a- Birincisi : Allah'ın ezeli sıfatları olduğu meselesidir ki Mutezile ile bu işi tartıştık.

b- İkincisi : Tekvin mükevvenden ayrıdır.

c- Üçüncüsü : Tekvin ezelidir.

d- Dördüncüsü : Tekvinin kadim olduğunu söylemek, kâinatın kadim olduğunu söylemiş olmayı gerektirmez.

Bunların üçündeki tartışma hem Mutezile ve hem de H' disçi kelâmcıları kapsar. Bunların itirazlarını ve şüphelerini aklî ve naklî olarak ikiye ayırmak lazımdır :

**1- Naklî delillerinden takıldıkları şu ayetler :**

a- "Bu Allah'ın yaratmasıdır. (Halk) Ondan başkasının ne yarattıklarını bana gösterin." (60)

Burada yaratma (halk) mahluka (yaratık'a) da denirse de bu mecazdır. Mecaza delil olmadan gidilmez, derler (61).

b- "Göklerin ve yerin yaratılışında deliller vardır" (62)

c- Göklerin ve yerin yaratılmasını düşünürler" (63)

Bu ayetlerde Allah kendi birliğine delil ve işaretler olduğunu anlatıyor. Bunlar, Allah'ın varlığına delil yaratmış olduğu şeylerdir. Yoksa onun yaratma sıfatı olamaz. Çünkü sıfatı gözükmez, gözüken, yapılan ve meydana getirilen şeylerdir. Bu şeyler, kendilerini yaratana delalet eder ve kendilerini yapanı gösterirler. Burada yaratma (halk) dedi, ama bu mahluk anlamınadır. Eğer bu isim (halk) mecaz anlamında olsaydı tekrar etmezdi (64).

d- "Sizi annelerinizin karnında bir yaratıştan sonra bir yaratılışla yaratmıştır" (65). Eğer yaratma ezelî olsaydı, kendinden önce başkası olmaz ve kendisi geri kalmazdı (66).

e- "Sonra onu başka bir yaratık yaptık" (67).

(60) Lukmân, 31/11 Tercüme itiraz edenin anlayışına göre yapılmıştır.
(61) Tebsıra, 1/407-408
(62) Âl-i İmrân, 3/189
(63) Âl-i İmrân, 3/190
(64) Tebsıra, 1/408
(65) Zümer, 39/6
(66) Tebsıra, 1/409
(67) Mü'minûn, 23/14

Bu ihtilaflardan anlaşılan kelimelerin ve türemişlerinin nasıl değişik şekilde anlaşıldığının ortaya çıkmasıdır. Bu semantiğin konusudur. Terimlerin anlamlarını tesbit ve tayin etmek ve onları değişik şekilde anlamak, değişik anlamların sebeplerini bilmek ve değişik sebeplere göre terimlere anlam vermek semantik, yani "anlamanın ilmi" demektir.

Tekvin ile mükevvenin aynı olmadığını ve bundan dolayı tekvin ezeli olduğu halde mükevvenin ezeli olması gerekmediğini ileri süren Nesefî'nin (Maturîdîye okulu) tekvinin mükevven ile aynı olduğunu iddia edenlerin Allah'ın fiili sıfatlarının hâdis olduğunu ve bu hudusun yerinin tayinindeki tartışmaları Nesefî'den takip edelim.

Maturîdî'lerin Tekvin sıfatı nazariyesi, Maturîdî'ye okuluna göre Allah'ın ilim, kudret, irade, semi, basar sıfatları yanında bir de tekvin sıfatı vardır ve bu sıfatla Allah ezelde muttasıftır ve tekvin mükevvenin gayrıdır, aynı değildir.

Nesefî diyor ki : Hasımlarımız bu mesele hakkında iki yönden bizi çirkince tenkit ederler : Bu sizin ortaya attığınız bir sözdür, daha önce bunu seleften söyleyen yoktur. Bazıları bunun Semerkant'tan geldiğini ve bir Eşarîyeli de hicrî 400 yılından sonra Merve'de ortaya çıkan Ebu Asım Zaberaşai'ye tarafından ortaya atıldığını, Kerramiyeden olan Muhammed b. Haysam beceriksizliği ortaya çıkınca, bu sözün Ehli Sünnetten olan Merv'li İbn Küllaba ait olduğunu zikreder. Oysa bu fikir Ebû Hanifeden alınmıştır [58].

İkincisi : Eğer, tekvin ezelde Allah'ın sıfatı ise, Allah ezelde Mükevvin-yaratan olur ve böylece yarattığı kâinat da ezeli olur, diyorlar. Çünkü dövenin olup dövülenin olmaması, kırmak olup kırılanın olmaması imkansızdır. Fiil ile mef'ul-yapmak ile yapılan iş birbirinden ayrılmaz, biri bulunmadan diğeri bulunamaz. Aynı bunun gibi Tekvin olsun da mükevven olmasın demek, mükevven olsun da tekvin bulunmasın demek gibidir ki, bu saçmadır [59].

Nesefî burada felsefedeki illiyet nazariyesine göre yapılan itirazı açıklıyor. Fakat bunu açıklarken illet, malûl, sebep, müsebbeb terimlerini kullanmadan hareket ediyor. Yani dil ile nasıl kolay anlatılacağını hesaba katıyor. Bu semantik tutum ve kültürdür. Meşşâi terminolojisini ve kültürünü kullanmıyor.

---

(58) Tebsıra, 1/405
(59) Tebsıra, 1/405

c) Mükevve'nin tekvin ile aynı olduğunu iddia edenlere göre tekvinde iki öğe bulunmuş olur. Onlara göre bir "Yaratan-Allah" ve bir de "Yaratılan şey" vardır.

**Bunların gruplara , okullara dağılımı şöyledir :**

I- Tekvinin mükevven ile aynı olduğunu ileri sürenler. Bunlar, Mutezile'nin çoğunluğunu, Neccâriyeyi ve hadisçi kelâmcılar olan Küllabiye, Eşarîye ve Kalanîsiyenin hepsini kapsar. Bunlara göre Tekvinin mükevvenden başka manası yoktur ve tekvin ile mükevven aynı anlamdadır (55).

II- Mutezile'nin ileri gelenlerinden Ebu'l-Huzeyl Allaf, Bişr b. Mu'temir, Mamer ile İbn Revendî, Hişam b. Hakem Kerramiyenin bütün tekvin ile mükevven-yaratma ile yaratılan ayrı anlamdadır. Bunda ittifak ettilerse de yaratmanın nerede vuku bulduğunda (yerinde) ihtilaf etmişlerdir.

a) İbn Revendî'ye göre, tekvin bir yerde (mahal) olmadan bulunur.

b) Bişr b. Mu'temir, tekvinin mükevvenden önce olduğunu söyler ve bir yerde olmadan durabilir.

c) Ebu'l-Huzeyl, tekvinin mükevvenle beraber bulunduğunu ileri sürer. Çünkü tekvin kendi kendine bulunamaz. Ona Allah'ın "ol" (kün) emrinden başka bütün sözleri bir yerde (mahal) vuku bulur. Tekvin "kün" (ol) den başka bir şey değildir ve bir yerde de vuku bulmamıştır.

d) Kerramiye'ye göre ise, tekvin Allah'ın zatında vuku bulur ve Allah'ın zatı olaylara, oluşmalara mahaldir yani oluşmaların yeridir (56).

III- Hak Ehli (Maturîdîye) Tekvinin Allah'ın ilim, kudret sıfatları gibi ezeli bir sıfatı olduğunu söylerler. Tekvin ezelîdir, fakat mükevven sonradan olmalıdır. Kudret ezelî olduğu halde güç yetirilenin (makdûrun) sonradan olması da böyledir. Bu durumda tekvin-yaratma, mükevvenin-yaratığın var olacağı zamanda oluşturulması, tekvindir (57).

Bu son cümle ile Nesefî, tekvinin-yaratmanın ezelî olmasıyla mükevvenin (yaratığın) da ezelî olması gerektiğini iddia edenlere cevap vermiş oluyor. Çünkü bu son cümle Allah'ın diğer sıfatlarını açıklamakta ve kâinatın ezelî olmadığını ileri sürenlerin birleştikleri açıklama ve savunma ilkelerinden birini teşkil etmektedir.

(55) Tebsıra, 1/400
(56) age, 1/401
(57) age, 1/402

Allah âlimdir, Onun ilmi vardır ve diğer sıfatlar için de durum aynıdır.

Ama Ebû Mansur Maturîdî, Allah'ın zatı ile âlim, zatı ile diri, zatı ile kadir, olduğunu söylüyor. Fakat bununla sıfatları inkar etmiş olmuyor. Zira bütün eserlerinde Allah'ın sıfatlarını isbat etmiştir. Bunun için deliller getirmiş hasımların ortaya koydukları şüpheleri savmıştır. Böyle demekle Allah'la sıfatları arasındaki mugayeret vehimini defetmek istemiştir (52). Allah'ın zatının âlim olmaması imkânsızdır. Bu çok tartışılan bir meseledir (53).

İşte, Ebu'l-Muîn Nesefî'nin son sözü bu konuda şudur : Burada Maturîdî'nin yoruma tâbi tuttuğu sözü ile, Mutezile'ninkinin aynı olduğu gözden kaçmıyor. Burada şu ortaya çıkıyor : Maturîdî, Allah'ın sıfatlarını semantik manada yani her sıfatın ayrı bir manası olduğunu kabul ediyor. Ancak onları bir kaide halinde ifade edebilmek için Mutezile'nin ibaresinden daha sağlamını bulamıyor, denebilir. Ayrıca, Mutezile yukarıda değindiğimiz gibi Allah'ın âlim, kadir, olduğunu kabul ediyor. Burada Fahreddin Razî'nin sıkça kullandığı bir deyimi kullanmak istiyorum : Mutezile ile, Ehli Sünnet arasındaki bu ihtilaf lafzîdir, lafza ve yeni deyimi ile semantiğe aittir ve dil felsefesine girer.

Nesefî tekvin bahsine semantik bir yaklaşımla önce konuda kullanabileceği terimlerin birbiriyle olan anlam bağlantılarını tesbit ederek başlıyor. Tekvin, tahlik, halk, îcad, ihdas, ihtira', (oluşturma, yaratma, halketme, var etme, meydana getirme, ortaya koyma) kelimelerinin eşanlamlı olduklarını (müteradif) zikrediyor. Ancak öncekilerin kullanımlarına uyarak tekvin terimini kullanacağını ifade ediyor (54).

**Tekvinde üç öğe vardır :**

a- Mükevvin - Oluşturan - Yaratan - Allah

b- Tekvin - Oluşturma - Yaratma - Sıfat

c- Mükevven - Oluşturulan - Yaratılan - Nesne

a) Mükevvi'nin Allah olduğunda ihtilaf bulunmamaktadır.

b) Tekvin'de ihtilaf vardır. Bu ihtilaf tekvinin fiili bir sıfat mı, yoksa sonradan olan bir nitelik mi, yahut da ezelî bir sıfat mı olduğuna dairdir. Bunu daha sonra tartışacağız.

(52) Tebsıra, 1/337
(53) Tebsıra, 1/338
(54) Tebsıra, 1/400

larını yorumlayan Ehli Sünnete "Muattıla" demiştir. Ancak Mutezileye Muattıla denilmesinde biraz hata varsa, Ehli Sünnete muattıla denilmesinde daha çok hata vardır. Bunu da mezhepler arasındaki mücadelenin neticesi olan aşırı suçlamaya ve mezhep taassubuna vermelidir.

Nesefî, dilin kullanılışında kelimenin gösterdiği mananın ilgili olduğu şeye göre kullanılışının dil yönünden doğru olup olmayacağını tartışıyor. Allah'ın ilim sıfatı ile ilgili son bir kaç kelimesini şöyle ortaya koyuyor : Allah'ın ilmi, zâtına hülul etmez (girmez, konmaz) ve zatı ilme ve diğer sıfatlara mahaldir, denmez. Aslında bu sıfatlar Allah'ın zâtında ve zât iledir. Çünkü hülul (konma) sükun ve karar kılma, yerleşme, demektir. Falanca falan yere kondu, sonra yola koyuldu, denir. Mahal (yer) mesken, durulan yerdir. Sıfat sükun bulmakla nitelenemez. Aynı şekilde cisimlerde de siyahlık cisme hülul etti, kondu, ancak çok geniş bir anlam kastedilerek söylenebilir. Allah'ın sıfatları bu geniş anlama alınarak kullanılamaz. Sıfatçıların önceki nesilleri, Allah'ın ilminin zatıyla kaim olduğunu söylediler. Eşarî bu ifadeden memnun olmadı ve bunun yerine şöyle dedi : Allah'ın ilmi zatı ile vardır, çünkü "kaim" sözü mecazdır. Ama varlık (vücut) sözü hakikattır. Aynı şekilde Allah'ın ilmi kendisiyle birliktedir de denmez. Zira ilim kendi kendine durabilen bir şey değil ki, Allah'la beraber bulunan bir şey olsun. Bunun gibi, ilim Allah'tadır, da denmez, yüce Allah, ilmin zarfı, kabı sayılmaz ve ilim Allah'ta yerleşmiş veya ona komşudur da denmez, çünkü ona temas etmez ve teması da kabul etmez ve ilim Allah'tan ayrıdır da denilmez, zira ayrılığı kabul etmez. Çünkü bu sözler ayrılık ve teğayür anlamında kullanılırlar. Konumuz olan sıfatlar da muğayeret yoktur [51].

Burada anlatılanlar hep Mutezile'nin fikrine göredir. Mutezile'den gelen itirazların neticesinde Sünnî kelâmcılar Allah'ın ilimle nasıl nitelenebileceğini açıklamakta sıkıntıya düştüler. Mutezile'nin itirazını makul buldukları için aynı itirazı önlemek üzere nasıl bir ifade kullanacaklarında ihtilafa düştüler ve endişelendiler.

Nesefî diyor ki : Hadis kelâmcılarının tümü, bu hususta, Allah ilim ile âlimdir dediler ve diğer bütün sıfatları buna uyguladılar. Bizim büyüklerimiz (Meşayihina) bu ibare ilmin bir âlet ve edavat olduğu vehimini uyandırdığını hesaba katarak bunu söylemekten kaçındılar ve şöyle dediler :

---

(51) Tebsıra, 1/337

tedir. Hadiste Allah'ın doksandokuz ve daha çok sıfatı (el-esmaül-hüsna'sı) olabileceği ifade edilmiştir. Ama Mutezile ile Ehli Sünnet arasındaki ihtilaf semantik bakımdandır. Mutezile Allah'ın âlim, kadir, hayy, semi', basîr (bilgin, güçlü, diri, işiten, gören) olduğunu kabul ediyor. Ehli Sünnette bu noktadan aynı fikirdedir. Yalnız Ehli Sünnet, dilin semantik anlayışına dayanarak şöyle diyor : Âlim demek, ilmi olan zat, Kadir demek, kudreti olan zat demektir. Öyle ise Allah'ın ilim ile, kudret ile nitelenmesi dilin gerektirdiği bir anlamdır. Burada Ehli Sünnet dildeki kelimenin çekimi ve türeyişini delil getiriyor. Mutezile ise Allah âlimdir diyor ama, Allah'ın ilmi vardır demiyor. Çünkü onlara göre ilim, soyut bir kavramdır ve onu Allah'a isnat etmek Allah'ın onunla birleştiğini vehmettirir ve akla getirir. Bu ise Allah'ın bir olma sıfatını zedeler.

Fiilen değil, zihnen bile böyle bir şeyi kabul etmek yanlış olur. Allah âlimdir derken, Allah ilim ile âlimdir, değil kendi zatıyla, özüyle âlimdir, derler. Ehli Sünnet semantik yolunu tutarak şöyle cevap verir :

Allah, âlim, kadir, hayy, semi', basir'dir dendiğinde, Allah zattır, zattır, zattır, zattır demek olur. Madem Allah zatıyla bilir, onun zatıyla ilmi aynıdır. O halde âlimdir demek zattır, demektir. İşte Ehli Sünnete göre Mutezile'nin bu fikri yanlıştır. Çünkü zat ayrı bir kelime, âlim ayrı bir kelimedir. Her ikisinin anlamı ayrıdır. Bunlar eşanlamlı değillerdir. Kadir de ve diğer sıfatları ile de aralarında fark vardır. Kadir'den anlaşılan mana âlimden anlaşılandan başkadır. O halde bunlar bir zatın sıfatları oldukları zaman o zatta mevcut olan bir manaya işaret ederler. Etmezlerse, sıfat olmalarının bir anlamı kalmaz. Dil kuralı, bir isim türemiş olduğu kökün manasını taşır [49]. Yoksa ilmi kudreti ve kudreti ilmi olmuş olur [50]. Bu ise dil mantığına aykırıdır.

Bundan dolayı Mutezile'nin itirazını bertaraf etmek için Eşarî Allah'ın sıfatları ne Allah'ın aynıdır, (burası Mutezile'ye uyuyor) ve ne de gayrıdır (Allah'tan başkadır), (burası Ehli Sünnete uyuyor) formülünü ortaya atmıştır. Aslında semantik bakımdan Ehli Sünnetin delili ve itirazı yerindedir. Ama Mutezile'nin de iddiası büsbütün anlamsız görünmüyor. Buna kesin felsefî bir cevap verilmemiş olmalı ki, Eşarî formülü ortaya çıkmış ve her iki görüşü birleştiren bir görünüm vermiştir. Mutezile'ye bu anlayışından dolayı, Allah'ı sıfatsız kabul eden anlamında, "muattıla" (Allah'ı sıfatlarından soyutlayanlar) adını vermişlerdir. Fakat bu sefer Selefiye de Allah'ın teşbih ifade eden sıfat-

(49) Tebsıra, 1/268
(50) Tebsıra, 1/270-272

olduğu gibi kalmasını savunan selefiye okulu. Diğeri de onlara aklî ve naklî esaslara dayanarak anlam veren kelâmcı okul.

Nesefî dil kullanımı yönünden bir ismin değişik anlamları (müşterek) olacağını semantiki esastan hareket ederek, böyle çok anlamlı isimlerin bulunduğu yerlere göe anlamının tayin ve tesbit edileceği üzerinde durmaktadır. Bu, sabit olunca benzeşen isimlerin Allah'a isnat edilenlerinin anlamlarını kavramak kolaylaşır.

Elin (yed) sözlükte bir sürü anlamı bulunur. El, söylenir, bununla, kuvvet, kudret, hükümranlık, memleket, yön, üstünlük (galebe), kolaylık, zenginlik el (organ), avuç. Bu anlamlardan yalnız Allah'ın birliği ile çelişmeyeni Allah'a isnat edilebilir [46].

Nesefî demek istiyor ki, el (yed) dilde bu anlamlarda kullanıldıktan sonra Allah'a isnat edilen el (yed) in bunlardan hangisinin Allah'a isnadı aklen uygun görülürse onu Allah'a isnat etmekte dilin önerdiği, kullandığı bir anlamdır ve bu suretle bu tevil de sayılmaz. Çünkü dil ehli bunu böyle anlamaktadır. Bundan sonra el (yed) in hiç bir anlamını kasdetmeden, tayin ve tesbit etmeden "el" olarak kalmasını iddia eden selefiyenin dile bile karşı geldiğini belirtmek istemektedir.

Hadisçilerden bir kısmı el'in Allah'ın sıfatı olup onu kendi velilerinden dilediğine has kılar, der. Bazı Eşarîyeye göre iki el (yedan) Allah'ın iki sıfatıdır. Kalanîsiye göre ikisi de tek sıfattır. Mutezilenin bir kısmına göre el, kudret anlamında ise de bu onların ilkelerine aykırı düşer. Çünkü onlar Allah'a kudret sıfatı izafe etmezler. Bizim ilkelerimize göre elin kudret anlamında olması doğrudur [47].

Allah'a arş isminin isnadında Nesefî şu açıklamayı dilin semantiği üzerine dayandırmaktadır :

Arş söylenir, etrafında meleklerin dolandığı serîr, taht, karyola kastedilir. Bazan hükümranlık (mülk) [48] kastedilir. Buna göre Allah'a isnat edilen arşa karyola manası vermektense, ona hükümranlık anlamı vermek aklın gerektirdiği şeydir. Her iki anlam da dilde kullanıldığına göre akılla ve Allah'ın diğer sıfatalarıyla uyum halinde olduğu için hükümranlık anlamını vermek uygun olur.

Ehl-i Sünnetin Mutezile ile olan önemli ihtilaflarından biri de Allah'ın sıfatları hususundadır. Allah'ın Kuran'da birçok sıfatı zikedilmek-

(46) Tebsıra, 1/173
(47) Tebsıra, 1/173-174
(48) Şiirden misaller, Tebsıra, 1/241

Araz, görünüşte araz olmasının sebebi devamlılığının (beka) imkânsız olmasıdır. Çünkü bu anlam dilin ifade ettiği anlamdır. Yoksa, kendi zatıyla duramamasından dolayı değildir. Zira dilde zatıyla duramayan nesneye araz dendiğine bir belirti yoktur. Bundan dolayı Allah'ın sıfatlarına araz denmez. Allah'a sıfat isnat etmekle de ezelde Allah'a araz isbat etmek gerekmez. Aynı zamanda arazların Allah'ın zatında bulunduğunu söylemeye de zorlamaz. Bu böyle olunca, sonra düşündük ve arazın araz olma manasının devamı imkânsız olmasından dolayı Allah'a söylenemez. Arazın, özüyle duramaması ve varlığında bulunacağı bir nesneye muhtaç olması, arazın gerekli bir özelliğidir, sözlük manası değildir [45].

Kelâmcıların titizliği onların gayelerine göredir. Ancak gayelerine doğru hareket ederken gerçekleri saptırmadan olduğu gibi ortaya koymaya çalıştıkları, en azından öyle yapmak zorunda veya görünümünde olmaları gerekmektedir. Çünkü kendilerini takip edecek kitleler bulunmaktadır. Onları yanlışa götürmeye hakları olmadığı için işi her türlü boyutu ile inceleyerek, sonuca ve gerçeğe varacaklardır.

Bu çok ağır bir yüktür ve ciddi çalışma ister. Kelâmcılar, filozofların fikirlerinin felsefesini yaparak, onların içinde en doğru olanı ve uyulması gerekeni bulmaya çalışırlar. Herhangi bir fikir adamı ve filozof gibi aklına geleni söyleyemez. Bu hususta kelâmcılar, filozoflardan daha az fikir hürriyetine sahiptir, demektir. Sonra kelâmcı filozoftan daha çok felsefî okulları bilmek zorundadır. Bir filozof, felsefî okulları bilmese, kendisi bir fikir üretebilir. Ama kelâmcı bütün fikirleri bilmeli ki, onlardan istifade ederek gerçeğe daha kesinlikte gitme imkânını elde edebilsin. Yoksa kelâmcı sırf kendi bildiği ile hareket edecek olursa, gerçeğe ulaşamaz; sadece kendisinin bildiğinin gerçek olduğunu savunur ki, başarılı olması sürekli olmayabilir. Bunun için kelâmcı her türlü fikri öğrenmeye, duymaya açık olmalıdır. Gerçek kelâmcı budur. Daha önce bildiğinin peşinde değil gerçeği aramanın peşinde olursa, o zaman daha önce bildiğinde gerçeklik payının ne olduğunu daha açık görür, ona göre onu destekleyecek yeni bilgiler, yöntemler elde edebilir veya onda değişiklik yaparak onu geliştirir ve daha sağlam olarak ortaya koyabilir.

Anlamları benzeşen (müteşabih) âyetler hususunda iki önemli görüş olduğuna temas etmiştik. Hiç mana vermeden sözlük anlamında

---

(45) Tebsıra, 1/96

İslâm filozoflarının genel inancıdır. Bunun dışında mücessime ve müşebbihe gibi bazı ekollerin Allah'a cisim ve araz dediğini de, şüphesiz diğer dinlerde de aynı inançların olduğunu hatırlamak gerekir. İslamın öğrettiği Allah inancında, Allahın ne olduğu ve ne olmadığı nasıl olduğu ve olmadığı, en önemli konudur. Eskiden ve yeni bazı kimselerin kelâmda cevher ve arazdan bahsedilmesini tenkit ettikleri gibi günümüzde bunun geçersiz olduğunu iddia edenler vardır. Bizce bunun haksız tarafları ve haklı yanları vardır. Cevher ve araz kâinatın (Oluşanlar-Yaratıklar) en genel iki terimidir. Eski filozofların ortaya attıkları bu terimler kâinat için her zaman geçerlidir. Bugün de yalnız felsefede değil bütün ilimlerde kullanılabilir. Maddenin mahiyeti, özü ve kendisine cevher, niteliklerine maddenin üzerinde meydana gelen her türlü değişikliğe araz, yani özde vuku bulan, ârız olan değişiklikler denir. Şimdi kâinatın bir maddesi, temeli ve bir de nitelikleri bulunmaktadır. Bunların felsefesini yaparak bu iki öğeden meydana gelen kâinatın yaratılmış olduğunu ortaya koymanın ne sakıncası vardır. Haklı yanı ise, bu terimlerin eski kültür terimleri oldukları ve onların yerine yenilerinin konmasını iddia etmek günümüz kültürüne uygun, kolayca anlaşılabilecek kelimeler kullanmayı tavsiye etmektir. Cevher ve araz yoluyla Allah'ın varlığını isbat etmenin kesin bir delil sayılmayacağı, herkesin anlayışına göre değişir. Bu yolla kâinatın bir yaratan tarafından var edildiğini ispat, kesin olmadığı için mi Allah'a inanmayanlar çıkıyor. Öyle ise kendilerinin ileri sürdükleri daha kesin deliller bulunduğuna göre onları okuyan ve bilenlerden inançsız kimse hiç çıkmıyor mu? Gerçek şudur ki, kelâmda ve felsefede ileri sürülen görüşler ve delillerin bir kısmı herkesi ikna edebilecek durumda, bir kısmı bazı kimseleri ikna edebilecek durumda, bir kısım insanlarda bazılarına daha yatkın ve onlarla daha kolay ikna oldukları halde bazıları da başka delillerle ikna olmaya daha yatkın olurlar. Bunun dışında bir insan bile bazı durumlarda bir delile yatkın olduğu halde başka bir durumda başka bir delile gönlü daha uygun gelebilir. İnsanoğlu psikolojik, sosyolojik ve siyasî, iktisadî bir çok etkenlerin tesirindedir. Bunun için her türlü delile ve tartışmaya açık ve alışkın olmak, kelâm ve felsefenin görevidir.

Nesefî'nin, araz kavramının dilde mevcut olduğunu vurgulaması, bunun düşünenlere kafalarının estiği şekilde ortaya atıp icat ettikleri bir kavram olmadığını insanoğlunda mevcut bir kavram ve anlam olarak bulunduğunu ifade edip Allah'ın bununla muttasıf olamıyacağını anlatmaktadır.

bütün hükümleri beraberinde ya bulunur veya bulunmaz, ya da bir kısmı bulunur, bir kısmı bulunmaz ve oluşmaların bütün hükümleri sâbit olur. O halde, tek bir durumda olan cevherin bir çok yönde tahsis edilmesi gerekir. Bu zorunlu olarak saçmadır. Oluşmaların hiçbir hükmünü gerektirmemesi de saçmadır. b) İkinci yön şudur : Eğer oluşmalar ezelde hükümlerin niteliklerini gerektirmiyor idiyse gerçekte de gerektirmez [43].

İşte Cüveynî tartışmasını böylece felsefî bir şekilde sürdürmektedir. Bu üslûp meşşâî kültürünün ifade tarzıdır.

Fahreddin Razî ise, mümkün olan şey konuda (mevzu) bulunursa araz olur, der. Araz, ya nisbeti veya bölünmeyi gerektirir, yahut da hiç birini gerektirmez. 1) Nisbeti gerektiren yedi kısımdır : Nerede, ne zaman, izafet, mülkiyet, tesir etme, müteessir olma, duruş; 2) Bölünmeyi gerektiren de ya cüzleri bitişik kemmiyet olur ki, bu da ya tek buutlu çizgi olur ya iki buutlu satih (alan) veya üç buutlu cisim olur, yahut kemmiyet ama özü kararsız olan zaman olur, ya da cüzleri ayrı olur; sayı gibi. 3) Araz'ın nisbeti de bölünmeyi de gerektirmeme durumuna gelince : Birincisi keyfiyet, beş duyu ile algılama; ikincisi nefsanî kavramlar, durumlar; üçüncüsü, hazırlıklı olma, bu ya etki etmek için kuvvet veya etkilenmek için kuvvetsizlik olur. Dördüncüsü de kemmiyetle ilgili olarak bitişik veya ayrık olur [44].

Burada araz hakkında birkaç cümlesini aldığımı Fahreddin Razî meşşâî kültürüne göre arazı anlatıyor.

Kelâmda araz ve cevher üzerinde durulması, Allah'ın hem cevher olmadığı hem arazla ittisaf etmeyeceği; Allah'ın cisim ve cevher olmadığı gibi ancak cisim ve cevherde bulunabilecek bir nitelik olan arazla da ittisaf etmeyeceğini anlatmak ve isbat etmek içindir. Çünkü âlem (kâinat) sınırlıdır, hacmi ve boyutu vardır. Ve âlemi meydana getiren iki unsur vardır. Biri cevher, öz, mahiyet ve zat; diğeri onun sıfatı olan araz'dır. Aristonun asıl deyimi ile suret ve heyuladır. Suret araz karşılığı ve heyula, öz, mahiyet karşılığıdır. Bu ikisi bir manaya gelince maddi varlık (insanın beş duyusu ile algılıyabileceği varlıklar) meydana gelir. Allah bu varlıklar cinsinden olmadığı için ona cevher de araz da denmez.

Bunun uzun tartışması hem Nesefî tarafından Tebsırada ele alınır ve hem de Cüveynî tarafından uzunca tartışılır. Bu kelâmcıların ve hatta

(43) age, 1/92
(44) el-Muhassal, 129-130, Tahran, 1980

Nesefî, Allah'ın araz olmadığı bahsinde öncekinin sözüne işaret ederek şunu tekrar ve ilave etmektedir :

Falana bir şey arız oldu, yani devamlı ve kararlı olmayan bir mana başına geldi. Bu durum şu hususta esas ve aslî olmayıp arız olan (geçici) bir durumdur denir. İşte bundan sonra devamları olmayan bir takım şeyler gördük ve onlara araz dedik.

Bu ad dilin delâletinden alınmadır ve kelâmcıların tarifine göre devamı imkânsız şeye araz denmiştir. Sonra her arazdan ayrılmayan gerekli bir vasıflı bulunduğunu ve onunla nitelenmeden varlığının imkânsız olduğunu gördük, yani kendi kendine durmaması ve durabilmesi için başka bir şeye muhtaç olmasıdır. Ayrıca arazın, araz olması kendi kendine duramaması değildir, çünkü dilde araza bu mana verilmez. Doğrusu arazın araz olması devamının imkânsızlığından dolayıdır [38].

Nesefî, diğer tariflere temas ettikten sonra arazın gerçek manasını dilin etimolojik ve semantik yapısından ve kullanılışından almaktadır.

Cüveynî de arazı anlatırken dilden başlıyor. Aslında kelimenin etimolojik manası ilk filozoflardan beri kullanılmakta, ona temas edilmekte ve dayanılmakta olduğuna temas etmiştik. Cüveynî, araz dilde arız olan ve eğlenmesi sürmeyen şeye denir. Kuran'da "dünyanın arazını isterler" [39] anlamındaki ayeti kerime ile dünyanın geçici malını kasdetmiştir. Çünkü, göçen, zail olmasından dolayı arız olmakla vasıflanıyor [40]. Kelâmcıların tariflerini zikreden Cüveynî cevher ve araz hususunda münakaşayı mutezile ile sürdürüyor. Kelâmcıların bir kısmına göre varlığı devam etmeyen şey araz'dır ve bu tarif bütün araz cisimlerine şamildir [41].

Cüveynî arazın varlığını ispat hususunda Dehriye ile arazı tartışır. Dehriyenin cevherin ezelî ve arazın hâdis olduğuna inandığını zikreder. Bir kısmı ezelî cevherin daima arazların mahalli olduğunu söylerken, diğerleri cevherlerin arazsız bulunduğunu iddia eder[42]. Oluşmaların ezelde cevherde bulunduğunu iddia etmeleri iki yönden imkânsızdır. a) Cevherin değişme yoluyla cihetlere göre değerlendirilmesi, sonsuz oluşmaların cevherde bulunması gerekir. Bu durumda oluşmaların

(38) Tebsıra, 1/145
(39) Enfâl, 8/62
(40) eş-Şamil, 166
(41) age, 1/145
(42) age, 1/146

dir[32]. Fahreddin Razî, cevher bölünmeyi kabul etmeyen, yer kaplayan şeydir [33] diyor.

Muhassalın şerhinde Tusî, ilk kelâmcıların yer kaplayanının cevher olduğunu söylediklerini ifade eder [34].

İşte buraya aldığımız bu tanımlardan da kolayca anlaşılacağı üzere meşşâî kültürü ile Nesefî'nin takip ettiği semantik metod arasında hiçbir münasebet bulunmamakta ve her ikisi ayrı yönde ve metodda yürümektedir. Cüveynî'den sonra gelen Fahreddin Razî ve Fahreddin Razî'den sonra gelen Tusî aynı kültürle hareket etmişlerdir. Nesefî ayrıca kelâmcı ve filozofların fikirlerinden de nakil de bulunur. Cevherin fiilen ve zihnen bölünmeyi kabul etmeyen şey olduğu söylenmiştir, [35] derken bile kullandığı üslûp felsefî ve meşşâî üslûbu olmadığı ortadadır. Meşşâî kültürünün hakim olduğu bağlayıcı ve kıvrak terimlerden ziyade normal dilde yazılan ve söylenen bir üslûp takip etmektedir.

Araz'ı açıklarken dilde kullanıldığı manalardan hareket etmekte ve sonra düşünürlerin yaptıkları tanımları zikrederek konuyu işlemektedir.

Araz dilde süreksiz ve devamsız olan şeyin ismidir. Falana önemli bir şey arız oldu. Falanca geçici (arız) bir iştedir. Kuran'da da ânıden çıkan gelen buluta arız denmiştir [36]. Araz kelâmcılara göre hâdis olan şeylerin üzerine artık sâbit bir niteliğin ismidir. Renkler, oluşmalar, tatlar, sayhalar gibi. Bundan sonra kelâmcılar gene de tarifinde ihtilaf ettiler. a) Devamı imkânsız şey arazdır. b) Cevherde bulunan şeydir. c) Cevherle var olan (kaim) durabilen şeydir. d) İki vakit devam etmeyen şeydir. İki yokluk arasında var olan şeydir. e) Eşarî, bazı kitaplarında başkasına arız olan ve bulunduğu yer yok olmadığı halde kendisi yok olan şeydir, der. Bu tanım doğrudur, ama kendi esasına ters düşmektedir. Çünkü arazı iki nitelikten mürekkep saymıştır [37].

Burada Nesefî'nin tanımı ile Eşarî'nin ki arasındaki fark herhalde görülebiliyor. Nesefî dil ile rahatlıkla anlattığı halde, Eşarî felsefî ve çapraşık bir ifade ile anlatmaktadır.

---

(32) İmamul-Harameyn Cüveynî, eş-Şamil fi Usûlid-Din, 142, Ali Sami Neşşar tahkiki, Mısır 1969.
(33) Fahreddin Razî, al-Muhassal, 142, Tahran 1980, Hüseyin Atay, Kelâma Giriş, el-Muhassalın tercümesi 87, Ankara 1978
(34) Nasıruddin Tusî (672/1273) Telhîsu'l-Muhassal, 142, Tahran 1980
(35) Tebsıra, 1/65
(36) el-Ahkâf, 24
(37) Tebsıra, 1/69

güvende oldu, inandı, derdi de falana inandım, demezdi. Bundan da anlaşılıyor ki iman, kayıtsız mutlaka tasdik etmektir (29). Bu ikinci cevap da birinci cevap gibi semantik anlayışına dayanıyor. Birincisi, kelimeyi söyleyenin yani dilin sahiplerinin (Peygamber ve sahabe) tarafından nasıl anlaşıldığını ortaya koyduğu gibi, ikinci cevap da dil yönünden kelimenin etimolojisi ve sentakstan hareket edilerek itiraz reddediliyor.

Kâinatın oluşması (hudusu) hususunda Nesefî gene dilden hareket ediyor. Önce konuyla ilgili olan kelimeleri etimolojik açıdan inceliyor. Onların kök ve türemiş manalarına değiniyor ve sonra kelâmcılar tarafından nasıl anlaşıldıklarını inceliyor.

Bu yoldan giderek kâinatın oluşumunu açıklamaya çalışıyor. Şimdi bunu sürdürürken kullandığı üslûbuna ve tarzına örnek verelim :

Kelâmcılara göre âlem, Allah'tan başka bütün varlıklara denir. Âlem kelimesi alamet belirti manalarına gelen alem'den türemiştir. Çünkü âlem yaratanın varlığına belirti ve delildir (30).

Bundan sonra kâinatın (âlemin) meydana geldiği cevher, cisim ve arazlardan bahseder. Cevherden bahsederken, önce onun dilde kullanıldığı manadan başlar.

Cevher dilde, asıl, kök, temel anlamındadır. Falanın şerefli bir cevheri yani aslı, soyu vardır, denir. Bu kumaş cevherdir yani aslı iyidir. Bundan sonra, dildeki anlamının üzerine mantıkçı ve kelâmcıların verdiği manaya geçer. Kelâmcı ve mantıkcılara göre tanımını yapar. Cevher zıt nesneleri yüklenmeye kabiliyetli kendi kendine durabilen nesnedir. (Kaim-biz-zat) Zıt şeyleri kabul etmesinin anlamı şudur : Siyah iken kırmızı ve sonra yeşil de olabilir. Ancak bu zıtları birarada, bir anda kabul etmez, biri gider, onun yerine zıddı olanı kabul eder (31).

Burada Meşşaî (Aristocu) kültürüne göre yürüyen Eşarî okulundan cevher hakkındaki tanıma bir göz atalım :

İmam Cüveynî, cevher hakkında değişik tanımlar zikrediyor : a) Araz (yani nitelik) kabul eden şeydir. b) Cevher yer kaplayan (Ḥayyiz-Ṃütehayyiz) veya bir yer işgal eden şeydir. c) Her cüz, parça cevher-

---

(29) Tebsıra, 1/56
(30) Tebsıra, 1/62
(31) age, 1/64

yalanlamaya ve tekzib etmeye zıttır. Çünkü tereddüt etmek hiç bir hüküm vermeden durmaktır. Duran bir kimse tasdik etmiş olmaz [25]. Buna göre mukallidin imanı sahih olur. Çünkü imanın aslı olan tasdik onda bulunmaktadır.

Nesefî, iman kelimesinin sözlük manasının tasdik olduğunu ileri sürmekle eşanlamlı olduğuna hükmetmiş ona çok önemli bir hüküm yüklemiştir [26]. O da bu tasdik bulunan kimsenin iman etmiş olacağıdır. Tasdikin kendi anlamında, mahiyetinin bulunması önem taşıyor. Ama o tasdik nasıl meydana geliyor ve hangi şartlarda vuku buluyor. Bu önemli sayılmıyor. Bunun için hiç bir delile dayanmadan tasdik eden, yani iman eden kimse de mümin sayılıyor. Bu anlayış ve anlatış da kelimenin delaletinden ileri geliyor. Bu gibi tahlil ve kelimenin etimolojik ince anlamı, bilim oluyor. Mukallid, delile dayanmadığından günahkar olacağı veya imanın kabul edilmeyeceği tartışması, iman kelimesinin veya tasdik kelimesinin kök ve etimolojik anlamlarından doğmayıp dışardan katılmak istenen anlamlardan ve şartladan dolayıdır. Bu durum, misallerle de daha iyi anlaşılıyor ki Ebu'l-Muîn Nesefî semantiğe dayanıyor ve bundan dolayı da daha isabetli bir fikir ve anlayış ortaya koyuyor.

Fakat Eşarî ve Mutezile, imanın kayıtlı tasdik olmasını yani delile dayanan tasdik olmasını iddia ediyor ve onlar da kelimenin etimolojik manasına dayanıyorlar. Dilde iman, insanı emana, güvene sokmaktır. Eğer delile dayanmazsa, yanılmasından emin ve güvende olamaz ve delil olmazsa tasdik onu güvende kılamaz, [27] diyorlar.

Nesefî, buna iki şekilde cevap veriyor : Birinci cevap Hz. Peygamberin tatbikatı ve bu tatbikatın tarih boyunca devam etmesidir [28].

İkinci cevabı, dilcilerin iman kelimesini kullanmalarına dayanıyor. Bir kimse bir haber vermiş olsa ve başkaları onu tasdik etmiş olsalar, onların bu tasdiki dil yönünden itiraza uğramaz. Hiçkimse tasdik edenin gönlüne güven verip vermediğini araştırmaz. Mutlak surette ona inandı, denir. Eğer iman gönlü (nefsi) güvene sokmak olsaydı, o zaman haber verenle (muhbir) ilişiği değil, dinleyenle ilişiği olurdu. Çünkü dinleyen kendini güvene soktu, haber veren değil. Bu durumda nefsim (gönlüm)

(25) Tebsıra, 1/38
(26) Tabsıra, 1/39
(27) Tebsıra, 1/56
(28) Tebsıra, 1/56

## İLMİN TARİFİNDEKİ İHTİLÂFLARIN SEMANTİK AÇIDAN TAHLİLİ

Ebu'l-Kasım Belhli Ka'bi diyor ki : İlim, her şeye olduğu gibi inanmaktır. Mutezilî arkadaşları bunu kabul etmemişlerdir. Çünkü bu takdirde, câhil de âlim sayılmış olur. Câhil, kâinatın hâdis, yaratanın ve onun tek oluşunun sâbit ve peygamberliğin doğru olduğuna inanır. Bu itikadı, herşeye olduğu gibi itikad sayılır. İtikad ettiği şeyler, itikad ettiği gibidir. Buna rağmen, bu itikad ilim değildir (23).

İlim tarifi üzerinde ki münakaşa sürüp gidiyor. Biz burada semantik bir tahlil yapmaya çalışalım. Semantik, kelimenin anlamının nesneye, dışardaki müsemmaya uygunluğunu sözkonusu eder. Ka'bî'nin ilim tarifi dışardaki nesneye uymadı. Bunun için ona yapılan itiraz doğrudur. Bu itirazdan ayrıca bir hüküm de çıkarılabilir. Önce itikat doğru da olsa ilim sayılmaz. İkincisi, itikat ilim sayılmayınca güven vermez. Üçüncü olarak itikat ilim olmayınca bir şey öğretmez. Ayrıca semantik, kelimenin anlamının ilmini yaptığı için, bu tarifte kelimenin anlamı tam kavranamamış ve kavram zihinde eksik ve bulanık kalmış olur.

Mutezile her müctehid haklıdır, demektedir. Arkadaşlarımızdan buna şu şekilde karşı çıkılmıştır. Ben ictihad ettim ve ictihadım beni müctehidin yanılabilir ve isabet edebilir olduğuna götürdü. Şimdi ben, bu ictihadımda yanılmış mıyım, yoksa haklı mıyım? Eğer yanılmışsın dersen, ictihadımdan birinin yanlış olduğuna hükmetmiş olursun ve her müctehid isabet eder sözün saçma olur. Eğer ictihadında haklısın, dersen, müctehidin yanılabileceğini ve isabet edebileceğini söyleyenin sözünü kabul etmiş olursun (24).

Böylece her iki durumda da davayı çürütmüş oluyor. Buna bakılınca, ifade açık ve üslûp aklı selim yanı dil mantığına göre sonuca kolaylıkla varılıyor. Diğer felsefî ve mantığın teknik kelimeleri kullanılmıyor. Bu da semantiğin, cümleyi nasıl tahlil ederek kullanılan sözdeki kelimelerin anlamlarını kendi gayesi istikametinde kullandığını gösteriyor.

İman tasdikten ibarettir. Bunun vardığı sonuç yani terim manası, Hz. Muhammed'in Allah katından getirdiği şeyi tasdik etmektir. Tasdik

---

(23) Nesefî, Ebu'l-Muîn, Tebsıratü'l-Edille, 1/8
(24) Tebsıratü'l-Edille 1/35

# EBU'L-MUÎN NESEFÎ'NİN SEMANTİK METODU

Maturîdî okulunda, Maturîdî'den sonra günümüze kadar Ebu'l-Muîn Nesefî'den daha büyük ve yetkili bir kelâmcı gelmediğini söylemek mübalağa olmasa gerek. Şimdiye kadar ihmal edilmiş böyle bir kelâmcının kendine mahsus bir metodu, uslûbu ve kültür birikimi vardır. Şimdiye kadar İslâm düşünce sistemi ve tarihi ondan mahrum kalmışsa da, bundan sonra gün ışığına çıkarılıp ilim talipleri onun birikiminden ve metodundan istifade edeceklerdir.

Biz onun Tebsıratü'l-Edille adlı eserinin birinci cildini basıma hazırladık ve bu vesileyle de müellifi olan Nesefî'yi tanımaya ve tanıtmaya çalışacağız. Önce şu noktaya temas edelim. Kitabın hem başında ve hem de ortalarında şu ifadeye rastlanmaktadır : قال = dedi... Bu ifade ve kelime sanki kitabı yazan başkasından nakllediyor kanaatini uyandırıyor. Halbuki, müellifin kendi eserinde bu kelime bulunmaz. Bir kimse kendisi için "dedi" tabirini kullanmaz. Bu "dedi" sözünün araya sıkıştırılması veya kitabın başına alınması kitabın hakiki yazarının gerçek ifadesi olmayıp onu dinleyip de nakledenin ifadesi ve uslûbu olduğu hususunda şüpheye düşürür. Çünkü öyle hocalarının ağzından imlâ tarzında olmayıp anlatışını kendi ifadeleriyle kaleme alan öğrenciler, sonradan kitabı hocalarına isnat etmişlerdir. Kitabın içinde "dedi..." lafzı asıl müellife isnat edildiği zaman, işte bundan dolayı, bu eser onun kendi kaleminden çıkmayıp öğrencisi tarafından kaleme alındığını söyleyenler bulunabiliyor. Bu doğru olabilir de olmayabilir de. Çünkü bir kitabı sonradan istinsah eden kimse araya "dedi" sözünü kendisi sokabilir. İşte biz, Tebsıratü'l-Edille'de bunu tesbit etmiş bulunuyoruz. Bunu da nüsha farklarından ortaya çıkardık. Eski yazmalarda bu "dedi" sözü olmadığı halde sonraki nüshalarda görülmüştür. Eski nüshalara riayet edilerek bu "dedi" sözü bulunan nüshaların farkları metinden alınarak haşiyede gösterilmiştir. Şunu ifade edelim ki, eski nüshalarda da bazan bu "dedi" ifadesinin araya sıkıştırıldığı da sâbittir. Biz Tebsıra'da bu "dedi" sözlerinin eski nüshalarda bulunmaları halinde onu metinde ibka ettik. Hacı Halife, Keşfü'z-Zunûn'da kitabın başlangıcını "... احمد الله " göstermesi dediğimizi destekler. Bu dediğimiz kaideye en iyi uyan Damad nüshası olup farklara dikkat edilirse yalnız الحمد لله ile başlar.

10- Siyâset (İmâmet) (Ebu Bekir, Ömer, Osman ve Ali), 209 a-225 b.

Burada birşeyin dikkate alınması ile, arada olan fark daha iyi anlaşılabilir. İmam Cüveynî ile Ebu'l-Muîn Nesefî, yirmi sene aralıkla doğmuşlardır. Nesefî 438 H./1046 M. ve Cüveynî 419 H./1028 M. de doğmuştur. Cüveynî 478 H./1085 M. ve Nesefî 508 H./1114 M. ölmüştür. Nesefî, Cüveynî'den sonra otuz sene daha yaşamıştır. İkisinin en hacimli eserleri olan Cüveynî'nin eş-Şamil'i ile Nesefî'nin Tebsıratü'l-Edille'si arasında, konular bakımından ve metod bakımından bir karşılaştırma yapmak suretiyle Eşarîye ve Maturîdî'ye ekollerinin arasındaki kültür, metod ve üslûp farkını ortaya koyarak ekolün özellikleri hakkında bilgiler elde edebiliriz.

Cüveynî'nin eş-Şamil'inin planı, eserin basılmış olan bölümünde mevcut olan konulardır. Bu basılmış kısım, Şamil'in bütünü değildir. Şamil'i tahkik ederek neşreden Ali Sami en-Neşşar (ve arkadaşları), Şamil'i ihtisar eden İbnü'l-Emir'in ifadesine dayanarak Şamil'den şu kitapların (kısımlar) eksik olduğunu, bu eksik kısımların da üç cüz tutabileceğini söylemektedirler. Şamil'in muhtasarı olan el-Kamil fi İhtisari'ş-Şamil'de zikri geçen şu kitaplar bugün basılmış olan Şamil'de yoktur. "Kitabu'l-İrâde, Kitab fi-Kader, Kitabu'n-Nübüvvet, Kitabı İbtalül Kavl bi't-Tevellüd, Kitabu'r-Red Ala't-Tabaiyyîn, Kitabu't-Tadil ve't-Tecvîr" [22]. Şamil'in kaybolmuş kısımlarına da böylece muttali olduktan sonra ilerde kültür ve metod farklarına temas etmeye çalışacağız. Şamil'de siyâset (imâmet bahsi) görülmektedir. Ayrıca, Cüveynî tabiat felsefesine, teferruata inecek kadar yer verdiği halde Nesefî Tebsıra'da böyle yapmamıştır. Tebsıra sahibi Allah'ın cevher, cisim, araz olmadığını anlatırken onların da tariflerini yapmıştır. Cüveynî de Allah'ın cevher, cisim, araz olmadığını ele almış, fakat tariflere yer vermemiştir. Cüveynî, illet'e özel bir bölüm ve alt bölümler ayırmış, Nesefî'de böyle bir özel bölüm bulunmamaktadır. Nesefî'nin illete, ancak bir konuyu işlerken temas etmiştir. Onun için, Şamil'i İbn Sinan'ın Necat'ı ile karşılaştırmak daha isabetli olur.

(22) Ali Sami en-Neşşar, eş-Şamil fi Usulid-Din, Cüveynî, Mukaddime 87.

yayılmamasının sebeplerinden biri semantiktir. Nesefî'nin takip ettiği semantik metodun henüz bir ilim haline gelmemiş olması da bir sebep olabilir. Eserindeki üslûbu ve ifadesi açık, net ve oldukça kolaydır. Bazen zor olmasının sebebi konunun, meselenin mahiyetinin zor olmasından doğduğu hesaba katılmalıdır.

Eserin basılmasında fihristte gösterilecek ise de eser iki cilt olarak basılacağına göre, planına dair birkaç söz söylemek üzere burada fihristine temas etmemiz isabetli olacak kanaatindeyim.

1- Bilgi teorisi ve varlıkla ilgisi, 1-56,

2- Kâinatın oluşumu ve sebebi, 57-103,

3- Allah'ın tek oluşu ve karşıt inançların reddi, 104-139,

4- Allah'ın selbî (ne olmadığını anlatan) sıfatları, 140-241,

5- Allah'ın sıfatları, 242-334,

6- Allah'ın kelâm sıfatı, 335-395,

7- Tekvin-yaratma nazariyesi,396-485,

8- Allah'ın iradesi ve hakîm olması, 486-503,

9- Allah'ın görülmesi, 504-576.

Buraya kadar birinci cilt. İkinci cildin planı da şöyledir : Yalnız buradaki sayfalar Nuri Osmaniye'deki 2097 nolu yazmaya göre verilmektedir :

1- Peygamberlik, 109 b-134 a,

2- Allah insan ilişkileri a) Adalet-zulm, b) İnsanın gücü, c) İnsanın işlerindeki hürriyeti, 134 a-169 b,

3- Tevellüdün (illiyet) ibtali, 169 b-171 a,

4- İnsanın yaşamı (rızık ve ecel) ilgisi, 171-173 b,

5- İrade hürriyeti, doğru yanlış yapma 173 b-179 b,

6- Allah'ın insanın yararına hüküm vermesi, kaza ve kader, 179 b-190 a,

7- Kelâmî terimler (isim ve hükmü), 190 a-190 b,

8- Kaderiyye Mezhebi, 190 b-192 b,

9- Kabir azabı, şefaat, iman, 192 b-209 a,

ma'kûl bir şekilde Kur'an-ı anlatana rastlamadım. Herkes bin dereden su getiriyor ve neticede insan bir fikir sahibi olmadan yazılanı bitiriyor. Ama burada Ebu'l-Muîn Nesefî Mutezile'nin Kur'an'ın yaratılmış olduğu iddiasını tasvirden başka birşey yapmıyor. Bunun bir de Tebsıratü'l-Edille'sine bakmak lâzım. Orada da aynı fikri söylüyorsa, o zaman akla şu ihtimal geliyor : Ebu'l-Muîn Nesefî'nin eserlerinin yayılmaması bu gibi açık ve net fikirlerinden dolayı olabileceği hususudur. Aslında Maturîdîye'nin Mutezile'ye daha yakın olmakla itham edilmesi de, Eş'ariye ile Selefiye'nin taraftarlaının çoğalmasına ve yayılmasına sebep teşkil ettiği herhalde düşünülebilecek bir husustur. Şurası muhakkak ki, Tebsıratü'l-Edille, oldukça tafsilatlı büyük bir kitap, Bahru'l-Kelâm ise, çok küçük, yüz sayfalık, bir kitap. Bahru'l-Kelâm'ı Tebsıra ihtiva etmektedir. Onun çok kısa özeti sayılabilir. Araştırma ve karşılaştırmaya ihtiyaç vardır. Ancak, özet de olsa, başka fikirler ve ibareler bulunmaz diye birşey düşünmek yanlıştır. Her kitabı orijinal olarak ele almış olabileceğini de hesaba katmak gerekir.

Temhidin bölümlerini Tebsıra ile karşılaştırdık ve aynı bulduğumuzu söyledik. Şimdi Bahru'l-Kelâm'ın konularını buraya alarak Tebsıra ile karşılaştırmasına imkan vermiş olacağız. Önsöz Allah'ın Tenzihi ve Takdiri, 1. Dinde tartışma caizdir, 2. İlim akıldan üstündür, 3. İmanın şartlarını bilmek şarttır, 4. Sıfatlar iki türlüdür, 5. Varlık iki türlüdür, 6. Allah gelmek ve gitmekle nitelenemez (Selefiye'nin tam zıddı), 7. Cehmiyye Allah'a yer tayin eder, 8. Mutezile Allah görülmez, der, 9. Kur'an Allah kelâmıdır, 10. İsim müsemmânın aynıdır, 11. Rızıklar bölünmüştür, 12. İman artmaz eksilmez, 13. Putperestlerin çocukları, 14. şeytanın soyu, 15. Zenginlik fakirlikten üstündür, 16. Kaderiyye'ye göre çalişmak insana farzdır, 17. Mutezile'ye göre velilerin kerameti saçmadır, 18. Peygamberliğin isbatı, 19. Mutezile'ye göre mirac olmadı, 20. Mutezile'ye göre üzerimizde görevli melek yoktur, 21. Mutezile'ye göre kabir azabını akıl almaz, 22. Sahabe'nin en üstünü Ebu Bekir'dir, 23. Rafizîlerin bir kısmı vahiy Ali'nin hakkıydı, derler, 24. Rafizîler İmam Ali'nin topladığı Kur'an'ıdır, derler,

**6. Tebsıratü'l-Edille :** Ebu'l-Muîn Nesefî'nin en hacimli ve muhtevalı eseridir. Kılıç Ali Paşa (517) yazma nüshasının ilk dış sayfalarında kitabın içinueki yazı ve mürekkep aynı olarak şöyle bir kayıt vardır : Bu, musannıf, Ebu'l-Muîn Meymun b. Muhammed Mekhûlî'nin nüshasından istinsah edilmiştir. Musannıf eserini ikindi vakti, Rebiülahirin yedisi çarşamba günü beş yüz hicrî yılında bitirmiştir. Açıklayacağımız gibi onun bu kadar hacimli ve muhtevalı esere sahip olduğu halde

kitabı halinde bir özeti sayılabilir. Göreceğimiz gibi Tebsıra iki cilt ve hacimli bir eserdir. Temhidin üzerine Nizamüddin Hüseyin Sığnâkî et-Tesdid adlı bir şerh yapmıştır.

5- **Bahru'l-Kelâm fi İlmi't-Tevhid** : Bu eser 1911 (1329 H.) yılında basılmıştır. Üzerinde çalışma yapılıp yapılmadığını bilmiyoruz. Ancak eser tertipli, yirmidört fasıl halinde kaleme alınmış olup küçük hacmine rağmen uslûbu ve metodu tam âlim bir zatın eseri olduğunu gösteriyor. Aklî delil ve açıklamalar yanında pek az olarak ayetlere dayanır. Muhaliflerin sözlerine yer verir. Kısaca cevaplarını da zikreder.

Kelâmcılarla Selefiyeyi özelikle karşılatırıyoruz. Çünkü şimdiye kadar İslâm dünyasında hâkimiyetini sürdürüp gelen bu iki düşünce ve inanç sistemidir. Diğerlerinin fikirleri bu iki mezhep tarafından önemsenmiş veya kitaplarda kalmıştır. Bazen yeni olaylar onları gündeme getiriyor.

Nesefî'nin bu eserinde Allah'ın haberi sıfatları (el, göz gibi) hakkında şu ifadesine rastlıyoruz: Allah'ın eli sıfatı niteliksiz بلا كيف ve benzetmeksizin görmesi, işitmesi, bilmesi ve kudreti gibi ezelidir. Allah uzvu olmadan işitir, gözü olmadan görür, vasıta (âlet) olmadan bilir, kalbi olmadan irade eder, dili ve dudakları olmadan konuşur. Eli de böyledir. Niteliksiz, teşbihsiz, uzuvsuz olarak Allah'ın ezeli sıfatıdır. Mutezile'nin yed'e kudret ve kuvvet manası vermesi yanlıştır [19]. Şimdi burada Mutezile'yi de reddetmektedir. Halbuki Sünnî Kelâmcıların el'e kudret manası verdiklerini biliyoruz [20]. Buradaki ifadesiyle Selefiye'den ayrılıyor. Çünkü gözü isim olarak Allah'a isnat etmiyor. Gözün sıfatı olan görmeyi Allah'a isnat ediyor ve göze göz manası vermiyor. Böylece onu te'vil ediyor. Selefiye gözü göz olarak Allah'a isnat eder ve nasıl bir göz olduğu, niteliğini Allah bilir, derler. Daha önemli bir meseleye de temas etmek istiyorum :

Kur'an, Allah'ın sözü (kelâmı) ve sıfatıdır. Yüce Allah bütün sıfatlarıyla kadîmdir, hâdis değildir. Harfsiz, sessiz, hecesiz ve başlangıçsız bir söz olup Allah'tan ayrıdır ve Allah'ın aynı değildir. Ancak Kur'an'ı Cibrile ses ve harflerle duyurmuştur. Sesi ve harfleri yarattı ve Cibrile o ses ve harflerle işittirdi. Cibril de onu ezberledi, kavradı ve Hz. Peygambere nakletti. Bu, vahyin ve elçiliğin (risâlet) indirilmesidir. Şahsın ve seslerin indirmesi değildir. Cibril onu Hz. Peygambere okudu, Peygamber de onu ezberledi ve kavradı ashabına okudu [21]. Bu kadar açık ve net

(19) Bahru'l-Kelâm, 21
(20) Fahreddin Razî, Mefâtihü'l-Gayb 7/563 İstanbul, Mutezileye verdiği cevaba bak.
(21) Bahru'l-Kelâm, 31-32

tur. Fakat eser otaya çıkmadan kesin birşey söylemek imkânsızdır. Bunu şüpheli karşılamak gerekir. O. R. Kehhâle'nin verdiği bilgiyi Kâtip Çelebi'den aldığından şüphe edilmemelidir. Eğer, dendiğine göre Fur-u (Fıkh'a) âit ise, Ebu'l-Muîn Nesefî'nin olmaması ihtimali ağırlık kazanıyor.

**3- İzâhu'l-Mehacce Li Kevni'l-Akl-i Hücce** : Ebu'l-Muîn Nesefî, bu eserini «et-Temhid li Kavaidi't-Tevhîd» adlı eserinin, isbat Keramati'l-Evliya Faslının sonunda Tebsıra ile beraber zikretmiştir [17].

Maturîdî ve Hanefîlerin kendi mensuplarının hal tercümelerini diğer mezhep mensupları gibi uzun uzun yazmamışlar veya yazmışlar, kaybolmuş olabilir ve böylece büyük bir kültür tarihi bölümü kapalı kalmıştır. Maturîdîliğin yayılmamasının sebeplerine bu da katılabilir. Ancak bir de şunu söylemek mümkündür. Hanefî fakihleri büyük ilim adamı yetiştirdikleri halde Tabakat ve alimlerin hal tercümelerine önem vermemiş olduklarının sebepleri bilinmiyor.

**4- et-Temhid fi Kavaidi't-Tevhid** : Ebu'l-Muîn Nesefî'nin son eserine benziyor. Bunu Tebsıratü'l-Edille, adlı eserine bir giriş anlamına ve onun fihristi mahiyetinde yazdığı, konuları ve babları arasında yapılan mukayeseden anlaşılıyor. Bu eserin Türkiye kütüphanelerinde yazma nüshaları ve şerhleri bile olduğu halde, İslâm Ansiklopedisinin tercümesi yapılırken hep Avrupa yazmalarına dayanılması, kendi kültürümüzden ne kadar uzak olduğumuzun delilidir. Ebu'l-Muîn Nesefî üzerine ilmî çalışmaları başlatmanın İslâm Dünyası'nda öncüleri sayılabiliriz. Nesefî'nin eserlerini 1957 yılında başladığım, İstanbul Kütüphanelerindeki Kelâm kitaplarını tespit çalışmalarım esnasında tanımıştım. 1971 yılında Temhid'i öğrencilerimden (Prof. Dr.) Mustafa Sait Yazıcıoğlu'na mezuniyet tezi verdim [18]. Böylece ilk defa Ebu'l-Muîn Nesefî üzerinde bir çalışma yapıldı. Eser Tebsıratü'l-Edille'nin cep

---

(17) Ebu'l-Muîn Nesefî, et-Temhid, Karaçelebi No : 347 (180-a), istinsah tarihi 702 H. 1302 M. Şehit Ali Paşa, No : 1579 (46-a);
İsmail Paşa Bağdatlı, İzahu'l--Meknûn 1/156, Hayreddin Ziriklî, el-A'lâm adlı eserinde Ebu'l-Muîn Nesefî'ye şu eserleri isnat ediyor. Temhid, Tebsıra, Bahru'l-Kelâm, el-Umde fi Usuli'd-Din. (Bu Ebu'l-Berekat Nesefî'nindir.) el-Alim vel Müteallim (Ebu Hanife'nindir). İzahu'l-Mehacce Li-Kevni'l-Akl-i Hucce, Şerh el-Camii'l Kebir liş-Şeybani fi Furuil-Haneflyye, Menahicü'l-Eimme fil Füru (Hayrettin Ziriklî, 8/301). Parantez içindeki cümleler bizimdir.

(18) Yazma nüshaları Fatih : 3084/1, 63 varak, Müstensih Muhammed b. Ahmed 687 H. (19 satır). Hamidiye : 722, varak 81, (23 satır), Şehid Ali Paşa :1579, Varak 99 (11 satır) Yozgat no. 612/1. L, 44 Varak (21 satır) Abdurahim Muhammed 1201 H. Karaçelebizade no : 347/5, 159-203 varak, Müstensih Muhammed b. Ali 702 H. (satırları muhtelif) Ayrıca bak. M. S. Yazıcıoğlu, Maturîdî ve Nesefî'ye Göre İnsan Hürriyeti Kavramı 21.

isimleri okumada titiz ve yazma eserlerde ihtisası olan merhum Muhammed Tancî'nin, Ebu'l-Muîn olarak düzeltilmiş olduğuna dayanarak Ebu'l-Muîn şeklini tercih ediyoruz.

Yalnız rivayetlerde; Ebu'l-Muîn Nesefî'nin doğum tarihinde, yirmi sene gibi büyük bir tarih farkı ortaya çıkmaktadır. Bazıları 418 hicrî yılını verdikleri halde, bazıları da 438 hicrî yılına tetabuk eden yaşını veriyorlar. Fakat ölüm tarihi olan 508 H./1115 M. de ittifak halinde bulunuyorlar. Biz de, 537 hicrî yılında vefat eden Ebu Hafs ömer b. Muhammed'in "el-Kand fi Ulemâi Semerkand" adlı eserinde Ebu'l-Muîn Nesefî'nin 25 Zil-Hicce 508 hicrî yılında yetmiş yaşında olarak öldüğünü zikretmesine dayanarak şimdilik 438 hicrî yılını doğum tarihi olarak kabul ediyoruz [14]. Ebû Hafs Nesefî, Ebu'l-Muîn'e hem en yakın müellif, hem hemşehrisi, belki de öğrencisidir.

**Ebu'l-Muîn'in eserlerine gelince, şunları bulmaktayız**

**1- Şerh'al-Camiu'l-Kebir :** Ebû Abdullah Muhammed b. Hasan Şeybanî (187 H. 802 M.). Bu eser fıkha dairdir. Ancak Ebu'l-Muîn'in böyle bir eserinin olduğunu Keşfü'z-Zunûn'da görüyoruz [15]. Bundan sonrakiler de ondan nakletmektedirler. Böyle bir eseri olduğuna dair ileri sürülen şüpheyi haklı bulmaktayız. Şüphesiz zamanın önemli din ve kültür ilmi olan fıkhı okumuştur. Ama onda ihtisaslaşıp bir eser verdiği çok şüphelidir. Hacı Halife Keşfü'z-Zunûn adlı eserinde Ebu'l-Muîn Nesefî'ye atfettiği, bu kitabın, kime ait olduğunda da kendisinin şüphesi olduğunu anlamak mümkündür. Çünkü Evhadüduddin diye birine isnat edilmiştir. Hacı Halife ise bu ismi açıklamakta hata edebilir. Belki de ondan sonra gelen Ahmed Ebû Nasr Nesefî'nin şiir haline getirdiği Camii Kebir'in şerhidir. Her ne ise bu eseri Ebu'l-Muîn'e isnat etmekteki hatayı, öyle bir eser meydana çıktığı zaman düzeltebiliriz.

**2- Menâhicü'l-Eimme :** Bu esere sadece Keşfü'z-Zunûn ve İzâhu'l-Meknûn'da rastlıyoruz [16]. İslam Ansiklopedisi de bu eserden ve Şerhu'l-Camii'l-Kebir'den bahsetmektedir. Bu eserin usul-ü fıkha âit olması düşünülebilir. Kelâmcılarda usul-ü fıkh yazma geleneği mevcut-

(14) Zehebî, bunu Şeyhu'l-İslam Mahmud b. Ahmed Şagucî ve Abdurraşîd Ebi Hanife Velvalci nakletti, demiştir. (Kasım b. Kutluboğa, Tacu't-Terrâcım, Esat Efendi No. 2312 Varak 43-d.) Bk. Yukarıda verilen kaynaklar.

(15) Hacı Halife, Keşfü'z-Zünûn 570, Bk. Prof. Dr. M. Sait Yazıcıoğlu, Maturîdî ve Nesefî'ye Göre İnsan Hürriyeti Kavramı, 22, Ankara 1988, Luknevî'de bu eseri Nesefî'ye isnat eder. 216.

(16) Keşfü'z-Zunûn, 1845; İsmail Paşa Bağdatlı, İzahü'l-Meknûn, 2/563. Ama Prof. Dr. M. S. Yazıcıoğlu bu esere temas etmemiştir. Luknevî, el-Fevaidü'l-Behiyye'de bu eseri Ebu'l-Muîn'e isnat eder. Bkz. s. 216.

kadar soyunu zikretmiştir [7]. Aslında herkesten bildiği kadar bütün soyunu zikretmesi beklenmez. Bazılarının soy kütüğünü uzatmaları, âilede başka ilim adamı olup olmadığını anlatmak istemeleri olabilir. Tabakât kitapları ise beş, altı, yedi başa kadar sayıyor [8]. Yedi başa kadar doğru olduğuna dair kanaatimiz Zehebî'nin "Siyeru Alâm'ın Nübelâ" adlı eserinde, Müstağfirî'nin Tarihi Nesefine dayanarak verdiği şu bilgiye istinad ediyor : Ebu'l-Mutî' Nesefî'nin asıl adı Muhammed b. Fadl olup Mekhûl onun lakabıdır [9]. İşte bunu bilmeyenler Mekhûl'ü Muhammed'in babası zannetmiş olmalılar ki, Muhammed Mekhûl'ü Muhammed b. Mekhûl şeklinde anlamışlardır. Bu, Ebu'l-Mutî' Muhammed (Mekhûl) 318 H.'de vefat ettiğine göre ve bunun Ebu'l Muîn Nesefî'nin dedesi olduğu zikredildiğine göre 438 H. de doğan Ebu'l-Muîn ile dedesi arasında yüz küsur sene olduğu görülüyor.

Fevâidü'l-Behiyye'de Ebu'l-Muîn ailesinden Ahmed b. Muhammed b. Muhammed (Mekhûl) (331-379 H. 942-989 M.) adlı bir zata rastlıyoruz. Bu zatın, Ebu'l-Muîn Nesefî'nin büyük dedesi (babasının dedesi) olan Mutemid ile kardeş olduğu zikrediliyor. Ancak Lü'lüiyyat adlı eserin bu Ahmed'e isnat edilmesi yanlıştır. Dedesi Mekhûl'ün eseridir. Bu Mekhûl'ün eş-Şua, adında bir kitabı daha bulunmaktadır [10].

Kutluboğa'nın ve Beyazıt nüshasının dış sayfalarında Mutemid adını Said ve Zirikli, mabed olarak göstermiştir [11].

Ebu'l-Muîn künyesi Kılıç Ali, Damad İbrahim ve Fatih nüshalarının dış sayfalarında Ebu'l-Main olarak harekelenmiş ve açıklamasını şöyle yapmışlardı : Ebu'l-Main denmesinin sebebi gerçek onun dilinden pınar gibi aktığındandır [12]. Öyle zannediyorum ki, bu açıklama sırf dil yönünden daha uygun bulmalarına dayanıyor. Ancak bazı kaynaklarda, özellikle isimlerin doğru okunmasına dair eserler veren Zehebî ve İbn Hacer gibi âlimler bu Künyenin Ebu'l-Muîn şeklinde mimin zamma ile yani (U) ile okunmasını tasrih etmişlerdir [13]. Biz de,

---

(7) Kılıç Ali Paşa, 517, Damad İbrahim Paşa 778
(8) Luknevî, Fevâidü'l-Behiyye 216; Kutluboğa 78; Hacı Halife Keşfü'z-Zünûn 337, 570, 225, 484, 1845; Zirikli, el-A'lâm 8/301; İslâm Ansiklopedisi 9/199; Ö. Rıza Kehhale 13/66
(9) Zehebî (748 H. 1374 M.), Siyeru A'lâmı'n-Nübelâ 15/33
(10) Luknevî, Behiyye, 40
(11) A.g.y.
(12) Kılıç Ali Paşa 517, Damad İbrahim 778
(13) Bak. Zehebî, el-Muştebih 2/607, İbn Hacer, Tebsırü'l-Muntebih bi Tahrîri'l-Muştebih 2/1307, es-Samanî, et-Tahbîr fil-Mu'cemi'l-Kebîr 2/273

9. Hasan b. Cafer b. Yusuf Ebu Ali Nesefî (428 H./1037 M.)

10. Cafer b. Muhammed b. Mu'tez Ebu'l-Abbas Nesefî (350-432 H./961-1041 M.)

11. İsmail b. Tahir b. Yusuf Ebu Turab Nesefî (448 H./1056 M.)

12. Ebu'l-Muîn Meymun b. Muhammed b. Muhammed b. Mu'temid b. Muhammed b. Fadl (Mekhûl) Nesefî (438-508 H./1046-1115 M.)

13. Ahmed b. Ebu'l-Müeyyed Ebû Hasr Nesefî (518 H./1125 M.)

14. Abdulaziz b. Osman b. İbrahim Ebû Muhammed b. Nesefî (533 H./1138 M.)

15. Abdulaziz b. Muhammed b. Ahmed b. İsmail Ebû Hafs Nesefî (461-537 H./1069-1142 M.)

16. Ahmed b. Ömer b. Muhammed b. Nesefî (644 H./1266 M.)

17. Abdulaziz b. Muhammed İzzuddîn Nesefî (686 H./1287 M.)

18. Muhammed b. Muhammed b. Muhammed Nesefî Ebu'l-Fadl (600-687 H./1204-1289 M.)

19. Abdullah b. Ahmed b. Mahmud Ebu'l-Berekât Nesefî (710 H./1310 M.)

20. Ali b. Muhammed b. Ali b. Ebî Bekir Nesefî (719 H./1319 M.)

21. Muhammed b. Abdullah Kayyım Nesefî (838 H./1435 M.)

22. Ahmed b. Ebî Bekir Nesefî Hazrecî Kuud (1007 H./1598 M.) [5]

Nesef, Türkistan'da kavşak bir yerde bulunduğu ortasından da nehir aktığı için bağı, bahçesi ve ziraate müsait arazisi vardı. Bu bakımdan da yerleşime müsait idi. İlim de yerleşik ve seçkin yer ister. Ancak Nesef'te bu kadar çok âlim yetiştiği halde, Ebu'l Muîn Nesefî ile ilgili yalnız büyük dedesi âlim görülmektedir.

Ebu'l-Muîn Meymun b. Muhammed b. Muhammed b. Mutemid b. Ebî Muti' Muhammed (Mekhûl) b. Fadl Nesefî

Ebu'l-Muîn'in soy kütüğünde değişik rivayetler bulunuyor. Ebu'l-Muîn Nesefî'nin soyunu sekiz başa kadar çıkaran genellikle yazma nüshalardır [6]. Bazısı yalnız Musannıfın ismini ve bazısı da dört başa

(5) Bk. Bağdadî, Hediyyetü'l-Arifin, Ömer Rıza Kehhale, Mu'cemü'l-Müellifin. İbn İmad, Şezeratü'z-Zeheb, Hacı Halife, Keşfü'z-Zunûn, Bağdadî İzâhul Meknûn, Kureşî, el-Cevahirü'l-Mudiyye, Zehebî, Siyeru A'lâmın-Nübelâ, Zehebî, Tezkiretü'l-Hüffâz, Luknevî, el-Fevâidü'l-Behiyye, Kutluboğa, Tâcu't-Terâcim, Yakut, Mu'cemu'l-Buldân.

(6) Beyazıd, Umumi 3063 (12-a) (12-b), Serez, 1395, Nuri Osmaniye 2097

نهى عنه كالاب / مع الابن وعرف بهذا ايضا ان بين / مدلوليهما من (١١٢أ/د) الحسن والقبح تضاد. (١٢٢ب/ب)

ثم نقول بان الكلام في الشاهد قد ثبت باعتبار الاصطلاح ثم لو ان رجلا اصطلح مع غلمانه انى اذا قلت زيد كان هذا امرا بالصوم / لبشير بالنهار (١٩٧أ/أ) وامرا بالفطر له بالليل ونهيا له عن الخروج من الدار واخبارا بدخول الامير البلدة / وامرا لسالم بالفطر بالنهار ونهيا لبزيع عن ركوب الفرس (١٣٨ب/س) وامرا بلزوم البيت واستخبارا من مبارك عن ولادة الجارية.

ثم قال هذا الرجل زيد. فُهم منه هذه الاشياء وكان امرا ونيها وخبرا واستخبارا على التفصيل الذي بينا ولم يكن ذلك مستحيلا. فاذا قامت الدلالة على ثبوت كلام الله تعالى على هذا الوجه كان ذلك ثابتا حقيقة واندفع ماظنه الخصم شبهة. والله الموفق.

فيكون كلام الله تعالى على هذا الوجه امرا بما امر به في حق من امر/ (١٠٢أ/ق) به في الوقت / الذى امر به ونهيا عما نهى عنه على هذا التفصيل واخبارا (٧٢ب/ن) عما أخبر واستخبارا على الوجه الذي يليق به فيظهر ذلك بهذه الصيغات النطقية والعبارات، الدالة.

ثم ان المعتزلة ناقضوا حيث جعلوا هذا محالا اعتبارا بالعلم والقدرة ثم يقولون ان الله تعالى عالم بعين ما هو به قادر وهو ذاته تعالى

(١) بهذا: د ف، ـــ: ا جـ س ق ن، (٣) بان: د ف ق ن، ان: س (٤) زيد: ا د س ف ق، زيدا: جـ ن (٠) لبشير: د ف ق، ليشير: ب ج، لبشر: س، لنسير: ن (٦) لسالم: د س ف ق، لسائل: ج، لصائم؛ن (٦) لبزيع: د س ف ق، له: ن (٨) وكان: ف ق ن، فكان: د س (٩) على: جـ د ف ق، عن : ا س (١٢) فيكون: ا د س ف ق ن، ويكون: ج. على هذا الوجه: د ف، ـــ: ا ب ج س ق ن، (١٤) فيظهر: س، يظهر: جـ ف ن، فظهر: ا د ق (١٦) ثم ان: ا د س ف ق ن، وان: ج (١٧)به قادر: أس ف ن، قادر: جـ ق، به قادر به: د

وان كان هذا في الشاهد محالا. وابوا علينا هذا في الامر والنهى وان كان هذا في الشاهد ممكنا بل واجبا وهذا هو غاية الحيرة والجهل بالحقائق. وبالله العصمة.

واما حل الشبهة الثالثة وهي القول باستحالة الامر والنهي في الازل مع انعدام المكلفين استدلالا بالشاهد على ما قرروا، فهو ان يقال لهم قد علمتم معاشر المعتزلة أن التشنيع على الخصوم بشيء يرى المشنع عين ذلك الشيء حكمة وصوابا خارج عن عادات العقلاء وهو يعد افحش مناقضة واشد انقطاع وانتم في هذا السؤال وأثارة هذه الشبهة سالكون هذا المسلك لازمون هذه الطريقة.

(١٠٤أ/ج) وبيان هذا ان عندكم كان المنزل على النبي / صلى الله عليه وسلم خطابا
(١٢٩أ/س) لمن يوجد من اهل العقل الي قيام الساعة / عند البلوغ وان كانوا معدومين حال نزول الخطاب ولم يعد ذلك سفها ولا خروجا عن الحكمة استدلالا بالشاهد. فكذا ما قلنا ومن لم يجعل مَن وجد بعد ذلك العصر مخاطبا
(١١٢ب/د) بذلك الخطاب مع انقطاع الوحي ابطل الشرائع / واخرج كل الخليقة
(١٢٣أ/ب) / بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم عن لوازم الامر والنهى وأفلتهم عن ربقة الخطاب والقول به كفر صراح.

ثم يقال لهم ان كان هذا هكذا في الشاهد فلِم ينبغي ان يكون في الغائب هكذا. فلا بد من اثبات التسوية بين الشاهد والغائب ليمكن الاستدلال وتعدية الحكم الى الغائب أليس ان كل فاعل في الشاهد جسم وهو لحم ودم وعظم وعصب ولايلزم مثله فى الغائب.

---

(٢) بل: ا جـ د س ف ق، ــ: ن (٤) وهي: د ف ق ن، ــ: س (٦) عين: ا ب ج د س ف ق، غير: ن (٧) افحش: د ف ق ن، فحش : س (٨) اثارة: ا د س ف ق ن، اثار: جـ (١٣) من: ج لمن: ا د س ف ق ن، (١١) قيام الساعة: ا جـ د س ف ق ، يوم القيامة: ن (١٧) يقال: جـ د س ف ق ن، يقول: ا. هذا: س ق د ف، ــ: ن. ينبغي: جـ د س ف ق، ينبغ: ب ن

فكذا فيما نحن فيه ثم نكشف عن المعنى.

فنقول الاصل ان وجود المحدث هو الذي يتعلق بالعلل والحكم لاوجود القديم اذ المحدث لم يكن ثم كان بتكوين غيره اياه فيتفحص عن الحكمة التى لاجلها احدثه الصانع واوجده. فاما ما كان لاابتداء لوجوده وهو واجب الوجود / لذاته لم يكن وجوده متعلقا بمعنى وراء ذاته الذي (٩٧ب/ف) هو واجب الوجود / ، اليس ان من قال لاحكمة في وجود صانع العالم (١٠٢ب/ق) سابقا على العالم سبقا لانهاية له يستحمق له وينسب الى الغباوة والجهل لما مر من العلة فكذا هذا ثم نقرر هذا الكلام.

فنقول بان كلام واحد منا في الشاهد محدث يحصل باكتساب المتكلم فيطلب لوجوده جهة الحكمة. فان كان المخاطب حاضرا موجودا حصلت له العاقبة الحميدة فصار حكمة وان كان معدوما او غائبا لم يتعلق به العاقبة الحميدة / فكان سفها. فاما كلام الله تعالى فهو ازلى واجب (١٢٩ب/س) الوجود فلا يطلب لثبوته في الازل حكمة كما في حق الذات. وهذا هو حل الشبهة الخامسة اعنى قولهم ان التكلم في الخلوة مع نفسه لن يكون الا للتذكر او لدفع الوحشة والتكلم بدون ذلك سفه ان كان هذا هكذا في حق من احدث كلامه. فاما في حن من كان كلامه ازليا غير محدث وغير داخل تحت القدرة فلا. وانما يستقيم هذان الكلامان ان لوكان كلامه محدثا

(٣) فيتفحص: ا د سف ق ن، فتنحفض: ج. احدثه: ج ف ق، احدثها: ا د س ن، اوجده: ا جـ س ف ق ن، احدثها: د (٦) صانع: ا ب جـ د س ف ق، الصانع: ن (٨) الغباوة: جـ د س ف ق ن، الضاد: ا. مر: ا جـ د س ف ق، ـــ: ب ن (٨) ثم: ا ب جـ د س ف ق، ثم اذ: ن. نقرر: ب د س ف ق، تقرر: ن (١٠) فيطلب: فطلب: س (١٢) الحميدة: ا جـ س ف ق ن، المحمودة: د (١٤) التكلم: ا ب ف ق ن، المتكلم: جـ د س (١٥) للتذكر: ا ب ص ق ن، لتذكر: د ف، التذكر: ج (١٥) ان كان هذا: د س ق، وان كان: ب ن، ان كن: ف (١٧) هذان: هذا: س

(١٠٤ب/ح) وكان احدثه قبل حدوث المخاطبين بازمنة كثيرة فيتوجه / حينئذ هذا (١٧٣أ/ن) الالزام فيكون هذان الكلامان في الحقيقة / متوجهين على المعتزلة حيث زعموا انه تعالى احدث كلامه في عصر النبي صلى الله عليه وسلم خطابا لمن في عصرنا ولمن يوجد الى قيام الساعة فاما علينا فلا.

وجواب آخر ان ماخلا عن العاقبة الحميدة فهو سفه وما لم يخل عنها فهو ليس بسفه هذا هو الفصل بين السفه والحكمة عندنا.

ثم الكلام المحدث عرض مستحيل البقاء فاذا وجد به الخطاب في حال عدم المخاطب او غيبته ينعدم لاستحالة بقائه ولايبقى الى وقت وجود المخاطب لتتعلق به العاقبة الحميدة، بل خلا عنها فكان سفها.

فاما كلام الله تعالى فهو ازلي وكل ازلي مستحيل العدم على ما قررنا فيبقى الى وقت وجود المخاطبين فلم يخل عن العاقبة الحميدة فلم يكن سفها.

ولهذا لم يكن الخطاب المنزل على النبي صلي الله عليه وسلم سفها وان كان خطابا لمن يوجد الى قيام الساعة لبقائه الى قيام الساعة وهذا الالزام على القائلين منهم ببقاء ذلك الكلام.

(١٣٠أ/س) /فاما المنكرون لبقائه فلا خطاب لهم اليوم عندهم ولا امر ولا نهي فصاروا قائلين بتعطيل الشرائع وقد بينا فساد ذلك بحمد الله تعالى غير مرة.

---

(٦) هذا : د س ف ق، وهذا: ن (٧) عرض: ا ــ، جـ د س ف ق ن، البقاء: ا جـ س ف ق ن، الخطاب: د (٨) ينعدم : ا د س ف ق ن، فيعدم: ج (٩) الحميدة: د س ف ق ن، ــ: ا ج (١٠) وكل: ا جـ د س ف ق ، فكل: ن (١٤) لمن : ا جـ د س ف ق، لم: ب ن (١٦) لهم: د س ف ق، ــ: ب ج ن

وتبين بالوقوف على هذه الجملة وهاء هذه الشبهة وعدول المعتزلة عند تمسكهم بها عن مراعاة شرائط / صحة الاستدلال بالشاهد على الغائب. (١٠٣أ/ق) والله ولي التوفيق.

واما حل الشبهة الرابعة: وهي ان الاخبار في الأزل عن عصيان ادم عليه السلام بقوله تعالى وَعَصَىٰٓ ءَادَمُ رَبَّهُۥ فَغَوَىٰ (١)، وعن قول ابراهيم عليه السلام بقوله: وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ اجْعَلْ هَٰذَا الْبَلَدَ ءَامِنًا (٢)،/ وعن القاء (٩٨أ/ف) موسي عليه السلام العصى بقوله تعالى: فَأَلْقَىٰ مُوسَىٰ عَصَاهُ. واراءته فرعون الاية بقوله تعالى: فَأَرَاهُ الْآيَةَ الْكُبْرَىٰ (٤) وعن وجود افعال كثيرة من فرعون بقوله تعالى: فَكَذَّبَ وَعَصَىٰ ثُمَّ أَدْبَرَ يَسْعَىٰ فَحَشَرَ فَنَادَىٰ فَقَالَ أَنَا رَبُّكُمُ الْأَعْلَىٰ (٥)

فى نظائر لها كثيرة. قيل وجود هذه الافعال يكون كذبا. إذ كل ذلك اخبار عن الماضي وهذه الافعال قبل وجودها ما كانت ماضية. والكذب على الله تعالى محال.

فهو ان يقال: أ ليس ان المروي على طريق الاستفاضة ثابت عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال: في اشراط الساعة منعت العراق قفيزها ودرهمها ومنعت االشام اردبها ولم يوجد بعد. وقال النبي صلى الله عليه وسلم هذا القول قبل هذا بقريب من خمسمائة سنة أكاذب هو / صلى (١٢٤أ/ب) الله عليه وسلم ام / صادق ؟ فان قال هو صادق فقد ابطل احتجاجه (١٠٥أ/ج) ووقع فيما عاب. وان قال: فهو كاذب فقد كفر. وان قال هو صادق لان ثبوت ذلك فقد تقرر فى علمه كما يتقرر ثبوت ما وقع.

(١) الجملة: ا جـ س ف ق ن، الجهة: د. هذه: جـ د س ف ق ن، بهذه: ا. مراعاة: مراعات: س (٣) ولي التوفيق: جـ ن، الموفق: د س ف ق (٥) ١ طه ١٢١ (٦) ٢ــ ابراهيم ٣٥ (٧) (٤) الشعراء، ٤٥ النازعات ٢٠ (٩) ٥ــ النازعات: ٢١ــ٢٤ (١١) قيل: جـ س ف ق، وقيل: ن (١٦) درهمها : د س ف ق ن، درهما: د (،) النبي: د فقط (١٧) بقريب: ا جـ د س ف ق، تقريبا: ن (١٩) فهو: د س ف، هو: ن ق، فقد: د ف، قد: ا س ن ق

فلذا قال ما منعت قيل فاقبل منا هذا العذر.
(١١٣ب/د) ثم يقال له أ ليس ان الكذب كما يتحقق / في الاخبار عن الماضي بان كان اخبارا عن المخبر لا على ما هو به يتحقق في المستقبل ايضا اذا كان اخبارا عن المخبر لا على ما هو به خصوصا على اصلكمْ حتى نسبتم القائلين
(١٣٠ب/س) بجواز عفو الله تعالى عمن مات من اصحاب الكبائر قبل التوبة / الى القول بتكذيب الله تعالى فلا بد من بلى.
فيقال أ ليس ان الله تعالى قال: قُلْ لِلْمُخَلَّفِينَ مِنَ ٱلْأَعْرَابِ سَتُدْعَوْنَ إِلَى قَوْمٍ أُولِى بَأْسٍ شَدِيدٍ تُقَاتِلُونَهُمْ أَوْ يُسْلِمُونَ (٢) فلا بد من بلى قيل أ ليس ان هذا قد مضى لان من المخلفين من الاعراب قد انقرضوا فلو كان الدعاء لهم لم يوجد حال حياتهم وانقرضوا قبل الدعاء. كان هذا اخبارا عن المخبر لاعلى ما هو به يدل عليه ان بعض اهل التأويل قال المراد من الاية دعاؤهم الى قتال بني حنيفة. وقال بعضهم المراد منه دعاؤهم الى قتال اهل فارس. وقد دعوا الى كل واحدمنهما ومضى ذلك.
(٧٣ب/ن) وكذا قوله تعالى/لَتَدْخُلُنَّ ٱلْمَسْجِدَ ٱلْحَرَامَ (٣) قد مضى وكذا قوله تعالى
(١٠٣ب/ق) /: وَهُمْ مِنْ بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ (٤) قد مضى كل ذلك ولا وجود بشيء من ذلك فى المستقبل بعد مُضِيى هذه الحوادث. فان قالوا: نعم. كل ذلك قد مضى قيل اكذب هذه الايات ام لا. فان قالوا لا، ابطلوا دليلهم وان قالوا نعم، كفروا.
ثم الجواب البرهاني ان يقال إن اخبار الله تعالى اخبار عن المخبَرات باحوالها

---

(١) فلذا: ا ب جـ ق ن، فلذلك: ف، فكذا: د س . ما منعت: د س، منعت: ب ج ف ق ن (٠) منا: مناهيا: ج (٦—٨) الله تعالى ... قيل اليس ان: ا جـ د س ف ق ، — : ن (٨) ٢— الفتح ١٦ (٩) فلو: ولو: س (١٤) ٣— الفتح ٢٧. قد: ا ف ن، وقد: د جـ س ق (١٥) قد: ا جـ س ف ق ن، وقد: د (٠) ٤— الروم ٣ (١٦) بشيء: ا ج د ف، لشي: س ق ن

على اوصافها فاذا لم يوجد مخبَره وجب علينا القول بانه خبر عنه انه يكون. واذا وجد المخبر وجب القول انه خبر عنه انه ثابت واذا انعدم ومضى وجب القول انه خبر عنه انه كان. والتغير على المخبر عنه لاعلى الخبر دليله ما تلونا من الايات.

وكذا علمه تعالى بالمعلومات فان علم الله تعالى بوجود ادم عليه السلام قبل وجوده / علم بانه يوجد وبعد ما وجد علم بانه موجود وبعد (٩٨ب/ف) انقراضه علم بانه كان وكذا في كل موجود على التعيين ولاتغير على العلم عندنا ولا على الذات الذى علم به عند المعتزلة انما التغير على المعلوم فكذا في الخبر.

ونظيره في المشاهدات الاسطوانة المنصوبة اذا توجه اليها انسان كانت قدامه واذا حول ظهره اليها كانت / خلفه واذا حول يمنه اليها كانت (١٠٥/أجـ) عن يمينه واذا حول يساره اليها كانت / عن يساره / ولا تغير عليها انما (١٣١/أ/س) التغير على هذا الانسان فكذا فيما نحن فيه. وقد مر حل الشبهة الخامسة (١١٤/أ/د) في حل الشبهة الثالثة وحل الشبهة السادسة في حل الشبهة الاولى وقد تفصينا عن حل الشبه العقلية بحمد الله تعالى.

فاما حل الشبهة السمعية.

فنقول لاتعلق لهم بقوله تعالى إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا (٣) لان معناه والله اعلم جعلنا العبارة عنه بلسان العرب وافهمنا المراد به واحكامه باللسان العربى

---

(١) المخبر: د س ف ق، ـــ: ن : (٣) ٢ـــ انه: ا جـ د س ق ن، بانه: ف. عنه انه: ق، انه: ج، ـــ: د س ن (٣) ٣ـــ انه: ا جـ ف س ق، بانه: د (٤ـــ٥) التغير ... وكذا علمه: (وكذلك علمه: ف) جـ د ف س ق ن، ـــ: ا (٧) التعيين: ا د ف ق، التعين: جـ، التغير: س ن. تغير: ا د س ف ق ن، تعين: د (١٢) واذا : ا س ن ق، وان: جـ د ف (١٣) عن: ا جـ س ف ق ن، على: د فيما: جـ د س ف ق ن، ما: ا (١٤ـــ١٥) وقد تفصينا .... بحمد الله تعالى: ا جـ د س ف ق، ـــ : ن (١٦) الشبه: ف، الشبهة: ا جـ د س ق (١٨) ٣ـــ الزمر ٣ (١٨) افهمنا: أ د ف ق ن، افهمناه: س، أفهمتنا: جـ

ثم ان اهل اللغة قالوا اذا تعدى الجعل الى مفعول كان بمعنى الفعل والخلق كقوله تعالى. اَلْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِى خَلَقَ السَّمٰوٰاتِ وَالْاَرْضَ وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّور الآية (١). واذا تعدى الى مفعولين لايكون بمعنى الخلق بل يكون بمعنى الحكم والتسمية قال الله تعالى خبرا عن الكفرة: وَجَعَلُوا الْمَلٰائِكَةَ الَّذِينَ هُمْ عِبَادُ الرَّحْمٰنِ إِنَاثًا (٢). والمراد منه التسمية لا التخليق وكذا في قوله: اَلَّذِينَ جَعَلُوا الْقُرْاٰنَ عِضِينَ (٣). المراد منه التسمية لا التخليق. وفي هذه الاية تتعدى الى مفعولين والمراد من قوله تعالى: من ذِكْرٍ مِنْ رَبِّهِمْ مُحْدَثٍ (٤) يحتمل ان الذكر هو الرسول صلى الله عليه وسلم على ما قال: ذِكْرًا رَسُولاً يَتْلُوا(٥)

فيكون تأويله: ما يأتيهم من رسولٍ محدث الا استمعوا قوله ويحتمل ان يكون المراد منه ما يأتيهم من وعظ من النبي صلى الله عليه وسلم. وهذا لانهم ما كانوا يضحكون عند قراءة القرآن بل كانوا يعظمونه ويفخمون شأنه. ويحتمل من ذكر حديث العهد بهم لا ان يكون في نفسه حديثا يكون في نفسه حديثا كمن له غلام فاشترى اخر قد يقول / ادعوا (١٣١أ/س) غلامي الحديث وان كان اكبر سنا من الاول على ان صرف هذه الايات الى هذه العبارات المحدثة ممكن فلم يبق للخصوم في محل النزاع دليل.

وتأويل قوله تعالى: وَكَانَ اَمْرُ اللّٰهِ مَفْعُولاً (٦) اي عقابه وانتقامه كما قال الشاعر:

فقلت لها امرى الى الله كلُّه – واني اليه في الاياب لراجع اي شؤوني وافعالي ولم يُرِدْ به امره الذى هو كلامه. والله الموفق.

---

(١) قالوا: ج ف س ق ن، قال: د. كان: ا ج ق س ف ن، ـــ: د (٢) ١ـــ الانعام ١ (٤) الحكم: الحكمة: س (٥) (٢) الزخرف ١٩ (٦) ٣ـــ الحجر ٩١. منه: ا د س ف ق ن، به: ج (٨) ٤ـــ الانبياء ١ (٩) ٥ـــ الطلاق ١١ (١٠) الا + استمعوه أى: ن.انظر الآية: الانبياء (١٣) حديث: ا جـ د س ف ق، الحديث: ن (١٧) ٦ـــ الاحزاب ٣٧

## فصــــل
## [فى ان القران غير مخلوق]

وعرف بهذه الدلائل ان القرآن غير مخلوق اعنى به الصفة القائمة بالذات وهي الكلام وما تدعيه المعتزلة حدوثه فهو محدث كما زعموا ومساعدتنا اياهم على ذلك تغنيهم عن اقامة الدليل عليه وبمعرفة حقيقة المذهب يتبين انهم / يتكلمون في المسألة في غير محل الخلاف وانما ذلك (١١٤ب/د) دليل / لهم على الحنابلة القائلين ان كلام الله تعالى هو الحروف المؤلفة (١٠٦/أج) والاصوات / المقطعة / وانه حالّ في المصاحف والالسنة والصدور وانه (٧٤أ/ن) مع هذا غير مخلوق. وكثير من الحشوية يساعدونهم ويقولون لفظى (١٩٩أ/ف) بالقرآن غير مخلوق فيجعلون قرائتهم غير مخلوقة وهذا هذيان ظاهر. والله الموفق.

## فصــــل
## [فى ان القران كلام الله]

وبالوقوف على هذا عرف ايضا بطلان قول من يتوقف في القرآن فيقول القرآن كلام الله. ولا يزيد على هذا فلا يقول انه مخلوق او غير مخلوق وهذا القول منسوب الى عبد الله الثلجي ويقول اقول بالمتفق عليه. وهو ان القرآن كلام الله تعالى وأتوقف عند الاختلاف. فلا اقول مخلوق او غير مخلوق وذلك لانا اقمنا الدلائل الموجبة للعلم بصحة قولنا وبطلان قول خصومنا. والتوقف عند قيام الدليل خطأ. وانما ذلك من موجبَات تعارض الادلة ولاتعارض بحمد الله لما بينا من صحة دلائلنا وبطلان / (١٣٢أ/س) دليل خصومنا / الا ان يتوقف لاشتباه مراد السايل انه يريد به (٧٦أ/أ)

(٤) تدعيه: د س ف ن، يدعى : ق (١١) والله الموفق: ا، ــ: جـ د س ف ق ن. ظاهر: د س ف ن، باطل: ق (١٥) انه: ف، ــ ا د جـ س ق ن. فلا: د س ف ن، ولا: ق (١٦) وهذا القول ... الثلجي: د س ف، ــ: ق ن (١٨) بطلان: ج د س ف ق ، ابطال: ب ن (١٩) التوقف: ج د س ف ق ن، الموقف: ا (٢١) دليل: ج د س ف، دلائل: ق ن

الصفة القائمة بالذات ام هذه العبارات المؤدية فحينئذ يكون التوقف (١٠٤ب/ق) صحيحا اذ الحق على كل احد ان / لايجيب لاحد يسأله عن كلام موجه الى جهتين الا بعد التأمل والتفحص ان مراد السائل ايهما فنخبره عنه والذى يدل على بطلان القول بالتوقف انه لابد من ان يعلم انه متكلم بكلام قائم به هو صفته لا هو ولا غيره فلا يكون مخلوقا او هو متكلم بكلام هو غيره فيكون مخلوقا. ولو قال انا لا اعلم بذلك فيكون وقفا (١٤٥/ب) عن / الجهل وحق مثله التعلم لانه لادليل دفعه الى ذلك ليتكلم فيه انما هو الجهل. والله الموفق.

## فصـــــل

## [فى ان العبارات حكاية عن كلام الله تعالى]

ثم اذا ثبت ان كلام الله تعالى صفته القائمة به وان هذه الحروف عبارات عنها فبعد ذلك اختلفوا ان اطلاق لفظة الحكاية هل يجوز عليها فيقال هذه العبارات حكاية عن كلام الله تعالى فكان الاوائل من اصحابنا يذهبون الى القول بجواز ذلك ويقولون ان لفظة الحكاية ولفظة العبارة سواء. وامتنع الاشعرى وأبو العباس القلانسي عن اطلاق لفظة الحكاية لما فيها من ايهام المشابهة.

والمعتزلة يوردون على اصحابنا سوءالا فيقولون هذه الالفاظ حكاية عن كلامه. والحكاية تقتضى المماثلة وهذه الالفاظ والعبارات محدثة

---

(٢) موجه: د س ف، متوجه: ب ن، متوجهة: ق (٣) الى جهتين ...فنخبره عنه: د س ف ق، ـــ: ب ا جـ ن (٥) فلا: ا جـ س ف ق ن، ولا: د. غيره: ا د س ف ق ن، غير: د (٧) مثله: ا د س ف ق ن، لمثله: جـ. بذلك: جـ د س ف ق، ذلك: ان (١٠) فصل (هذا الفصل بكامله ناقص في: ا. وهو بالنسبة الى هذا الطبع، سبعة وعشرون سطرا. وفي نفس النسخة نصف صحيفة من وسطها الى اخرها (١١) القائمة : جـ ف س ق ن، القائم: د (١٢—١٤) ان اطلاق (الخلاف: ب) لفظة ... ويقولون : ب ج س ف ق ن، ـــ: د

فكذا المحكى عنه او يقال ان هذه الالفاظ لما كانت من جنس الحروف / والاصوات كان المحكى عنه هكذا. فيقال لهم من منع من اصحابنا (١١٥/أ/د) رحمهم الله اطلاق لفظة الحكاية وهم المتأخرون الاخذون بالحزم فلاسؤال عليهم. ومن اجاز الاطلاق فهو يمنع المماثلة ويقول الحكاية لاتقتضى/ (١٠٦/ب/ج) المماثلة ولاتقتضي الاما يقتضيه الاخبار / والعبارة والاداء. (١٣٢ب/س)

يحققه ان الترجمان يعبر بعبارة سوى الاولى وبلسان سوى الاول ويسمى حكاية ولامشابهة بين الحكاية والمحكى عنه يدل عليه ان من اخبر عن كلام غيره يقال حكى كلامَه / ولايقال حاكى فلان فلانا الا اذا اتى (٩٩ب/ف) بمثل حركاته ونغمته قصدا منه التشبه به وبدون ذلك لايقال حاكى انما يقال حكى عنه.

ولو كانت الحكاية تقتضي المماثلة كالمحاكاة لما امتنعوا عن ذلك. والحاصل ان اصحابنا رحمهم الله يأبون القول بثبوت المماثلة بين كلام الله تعالى وبين هذه العبارات. واختلفوا بعد ذلك في معنى الحكاية لغة. فان ثبت انها تقتضي المماثلة امتنع الكل. وان ثبت انها لاتقتضى المماثلة جوز الكل الاطلاق. فاذا هذا اختلاف العبارة دون المعنى ولا عبرة له. والاحتياط الامتناع عند وقوع الخلاف ولهذا يختار ذو الاحتياط من مشايخنا نصرهم الله ان يقولوا قال الله تعالى خبرا عن فلان ولا يقولون حكاية عن فلان.

وبالله التوفيق.

---

(١) فكذا: جـ س ف ق، فكذلك: ن. الالفاظ: ف، ــ: جـ د س ق ن (٣) رحمهم الله: د س ف، ــ: جـ ق ن. منع: جـ س ف ق ن، امتنع: د (٤) يقول: جـ د س ف ق، يقولون: ن (٧) عنه: د س ف ق، ــ: ن (٩) التشبه: د س ف ق، التشبيه: ب ج ن (١١) والحاصل: ف س ق ن، فالحاصل: د (١٤) وان: د س ف ق ن، فان: ج (١٥) اختلاف: د س ف ق، خلاف: ن، خلاف في: ج (١٦) الامتناع: ج د س ف ق، بالامتناع: ب ن (١٦) نصرهم الله: س ، رحمهم الله: ف ق د، ــ: ن (١٧) يقولون: جـ س ف ق، يقولوا: د

## (١٢٦أ/ب) / فصل
## [في الفرق بين الكلام والمسموع]

(٧٤ب/ن) اختلف الناس في المسموع / حكى عن عبد الله بن سعيد القطان ان المسموع هو ذات المتكلم لا الكلام وذات ذى الصوت لا الصوت جريا منه على اصلى ان شيئا من الاعراض والصفات لايعرف بالحواس. وكذا لم يعدّ نفاة الاعراض من جملة منكرى المحسوسات.

فعلى هذا من سمع كلام الله فقد سمع ذاته فيكون ذاته مسموعا وهذا قريب من انكار الحقائق لان كون الصوت مسموعا حقيقة وهو ايضا دعوى ما يعرف بطلانه بالبدائه. فان هذا يقتضى ان من سمع كلام الله تعالى عرف ثبوت ذاته بحاسة السمع وهذا محال.

ومنهم من قال كل موجود يصح ان يُسمع وهو المحكى عن الاشعري (١٣٣أ/س) جريا على / اصله ان كل موجود يصح ان يرى.

ومنهم من قال المسموع شيئان: الصوت والكلام: صوت القارئ وكلام الله تعالى. وكل سامع القرآن من قارىء القرآن يسمع عنده كلام الله تعالى من الله تعالى. قال الله تعالى: وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ. (١) وقال تعالى: وَقَدْ كَانَ فَرِيقٌ مِنْهُمْ يَسْمَعُونَ كَلَامَ اللَّهِ(٢).

وموسى عليه السلام سمع كلام الله تعالى من غير واسطة صوت او قراءة. والى هذا القول ذهب ابو بكر محمد بن الحسن بن فورك الاصبهانى من جملة الاشعرية قالوا: والى هذا اشار الاشعري حيث قال: سمع موسى

---

(٩) بالبدائه: د ج س ف ق، بالبداية: ن (١٣) صوت القارى وكلام الله تعالى: ف ق، ـــ ا جـ د س ن. (١٤) ٢ـــ القرآن: د س ف، ـــ: ج ن ق (١٧) ١ـــ توبه ٦ (١٦) ٢ـــ البقرة ٧٥. كلام الله: ا جـ ق ن، كلامه: س ف. سمع: جـ ف س ق ن، يسمع: د (١٧) صوت او قراءة: جـ د س ف ق ن: الصوت او القراءة: ا (١٨) والى: ا جـ س ف ق ن، الى: د (١٩) قالوا : ج د س ف ق، قال: ب ن. والى: ا ب د س ف ق ن، ـــ: ج

عليه السلام ربه متكلما وظاهر هذا يقتضى أن موسى سمع كلام ربه كما يقال وجدت اباك عالما واخاك عاقلا اي وجدت علم ابيك وعقل اخيك. قال الله تعالى: لَوَجَدُوا ٱللَّهَ تَوَّابًا رَّحِيمًا (٢) وقال تعالى: ثُمَّ يَسْتَغْفِرِ ٱللَّهَ يَجِدِ ٱللَّهِ غَفُورًا رَّحِيمًا (٢) اي يجد منه تعالى الرحمة وقبول التوبة ويجد منه الرحمة والمغفرة بعد الاستغفار. وقد اشار الشيخ الامام ابو منصور الماتريدى رحمه الله في اول مسألة الصفات من كتاب التوحيد الى جواز سماع ماوراء الصوت.

فانه قال العلم بالاصوات وخفيات الضمير سمى سمعا وخفيات الضمير هى الكلام في الشاهد عنده. فجوز سماع ما ليس بصوت الا انه لايقول/ (١٠٥ب/ق) انه يسمع كلام الله تعالى عند سماع قرائة القارىء. انما / قال ذلك ابن (١٠٠أ/ف) / فورك وهذا القول ايضا مما لاتعويل عليه. اذ لو سمع عند قراءة القارىء (١٢٦ب/ب) كلام الله من الله لصار كلامه تعالى ثابتا بالحس.

ولما انكرت المعتزلة كلامه القائم بذاته بعد سماعهم اياه باسماعهم ولو انكروا لنسبوا الى العناد / والمكابرة. وقال ابو العباس القلانسي كلام (١٣٣ب/س) الله تعالى مسموع من الله تعالى وهو يأبى وقوع الحس على شيء من الاعراض كما هو مذهب عبد الله بن سعيد القطان وجود / وقوع السمع (٧٦ب/أ) على كلام الله تعالى.

ومنهم من قال ان كلام الله تعالى ليس بمسموع على العادة الجارية

(١) وظاهر: د س . ظاهر: ا جـ ف ق ن، (٣) ١ــ النساء ٦٤ (٤) ٢ــ النساء ١١٠ (٥) منه: ا جـ س ف ق ن، ـــ: د (٠) الامام: ف، ـــ: ا د جـ س ق ن، (٦) رحمه الله: ا جـ د ف ق س، ـــ: ن (٩) هي: د س ف، هو: ن ق. الضمير: ـــ: ا (١٠) يسمع: ا ب د س ق ن، سمع: جـ ف. (١٠) عند: ا جـ د س ف ق، ـــ: ن (١٤) وقال: ا جـ س ف ق ن، فيقال: د (١٥) يأبي: ب جـ د س ف ق ن، نافى : ا (١٦) القطان: ب ن، ـــ: ج د س ف ق (١٨) من قال: ا د جـ س ف ق، ـــ: ن

بل يسمع صوت القارىء فحسب. ولكن من الجائز ان يسمع على قلب العادة الجارية كما سمع موسى عليه السلام على الطور ومحمد صلى الله عليه وسلم ليلة المعراج على طريق الكرامة. وقد يسمع المؤمنون ذلك ايضا في الاخرة. واليه يذهب ابو بكر محمد بن الطيب الباقلاني من جملة الاشعرية. ومنهم من قال ان كلام الله لايسمع بوجه من الوجوه اذ يستحيل سماع ماليس من جنس الحروف والاصوات اذ السماع في الشاهد يتعلق بالصوت ويدور معه وجودا وعدما. ويستحيل اضافة كونه مسموعا الى غير الصوت. فكان القول بجواز سماع ما ليس بصوت خروجا عن المعقول. وهذا هو مذهب الشيخ ابي منصور الماتريدي طيب الله ثراه، (١١٦أ/د) نصّ عليه / في كتاب التوحيد في اخر مسألة القرآن وقال ان سماع الكلام ليس الا بسماع صوت دال عليه وذكر في كتاب (١٠٧ب/جـ) التاويلات / ان موسى عليه السلام سمع صوتا دالا على كلام الله تعالى (١٧٥أ/ن) وكان اختصاصه ان الله تعالى افهمه كلامه باسماعه صوتا تولى تخليقه من غير ان يكون ذلك الصوت مكتسبا لاحد من الخلق اكراما منه اياه. وغيره يسمعون صوتا مكتسبا للعباد فيفهمون به كلام الله تعالى ذكر نحو هذا. ذكرته لابعبارته. وذهب بعده الى هذا القول ابو اسحاق (١٣٤أ/س) الاسفراييني من جملة الاشعرية وذكر / بعض الاشعرية ان ابا اسحق اول من ذهب الى هذا القول من متكلمي اهل الحديث.

قال الشيخ الامام الاستاذ ابو المعين رحمه الله ولم يرض أبو إسحق

---

(١) يسمع: جـ د س ف ق ن، سمع: ا (٩) هذا: جـ د س ف، ـــ: ان ق (•) طيب الله ثراه: س، رحمه الله: ق (١١) عليه : ا د س ف ق ن، ـــ: ج ( • ) بسماع: د س ن، سماع: جـ ف ق (١٣) وكان: ا س ف ق ن، فكان: د، وان كان: ج (١٦) بعده: جـ د س ف ق ن، بعدم: ا ( • ) ابو اسحق ... الى هذا القول: ب ج د س ف ن، ـــ: ق

باختياره هذا المذهب حتى ادعى ان جميع من تقدمه من متكلمي اهل الحديث على هذا. واتفقوا ان لايمكن سماع ما ليس بصوت الا ان اختلافهم في العبارة.

فمنهم من أعتبر حقيقة السماع فقال لايسمع الا الصوت.

ومنهم من قال لما سمع الصوت صار ما علم بعده مما دل عليه الصوت من الكلام القائم بالنفس وذات المتكلم معلوما فلما صار ذلك معلوما بحاسة السمع بواسطة سماع الصوت كان / مسموعا فاذا هذا منهم (١٠٦أ/ق) اختلاف في التسمية لا في الحقيقة ذكره هذا في كتابه المسمى بترتيب المذهب حكيته لابلفظه.

والله الموفق.

(٧) كان: ا جـ د س ف ق، كما كان: ن (٨) كتابه: جـ د س ف ق ن، كتاب: أ (١٠) والله الموفق : د جـ س ق، والله الموفق والمعين: ف، والله تعالى الموفق: ا، ـــ: ن.

# الكلام
# في ان التكوين غير المكون
# وانه أزلي غير محدث ولا حادث

اعلم ان التكوين والتخليق والخلق والايجاد والاحداث والاختراع اسماء مترادفة يراد بها كلها معنى واحد. وهو اخراج المعدوم من العدم الى الوجود فنخص استعمال لفظة التكوين اقتفاءاً لآثار اسلافنا رحمهم الله في ذلك.

فنقول اطبق اهل الباطل على مقدمة كاذبة وهى ان القول بقدم التكوين يؤدي الى القول بقدم العالم. وقد قامت الدلالة على حدوثه فكان القول بما يؤدي الى قدمه باطلا فكان القول بقدم التكوين باطلا.

ثم ان المعتزلة باسرهم والنجارية باجمعهم يرون قيام صفة ما اي صفة كانت بذات القديم محالاً. فقالوا بامتناع قيام التكوين بذات الله تعالى
(١٣٤ب/س) ثم انهم تفرقوا فيما بينهم واختلفوا / اختلافا فاحشا.
(١١٦ب/د) فذهب عامة المعتزلة / والنجارية وجميع متكلمي اهل الحديث.
(١٠٨أ/ن) /كالكلابية والقلانسية والاشعرية الى ان التكوين ليس بمعنى / غير المكوّن
(١٧٧أ/أ) بل هو عين المكون اي شيء المكون.

وذهب ابو الهذيل العلاف وبشر بن المعتمر ومعمر من رؤساء المعتزلة وابن الروندي وهشام بن الحكم والكرامية باجمعهم ان التكوين

---

(٣) ولا حادث: ج د س ف ن، ـــ: ا (٤) اعلم: ج د س ف، قال الشيخ. ابو المعين رحمه الله اعلم: ا، قال الشيخ الامام الاجل ابو المعين رضى الله عنه اعلم: ب ن (٦) اسلافنا: ا ج س ق ن، اصحابنا: د ف (٧) مقدمة: ا د س ف ق ن، مقدمة وهي: ج (١٢) القديم: ا د س ف ق ن، القدم : ج (١٥) كالكلابية: ا د س ف ق ن، كالدلالية: ج. الاشعرية والقلانسية: ا ق ن، القلانسية والاشعرية: ج د س ف. (١٥) الى: ج ـــ د س ف ق ن

معنى وراء المكوَّن غير ان هؤلاء كلهم يقولون هو غير المكون.

وهشام بن الحكم يقول لا هو المكون ولاغيره. وانما نشأ الاختلاف فيما بينهم لان هشاما يقول التكوين صفة والصفة عنده لاتوصف فلم يصف التكوين بانه غير المكون / . وغيره من المتكلمين يجوزون وصف الصفة (٢٧ب/ب) فوصفوا التكوين بانه غير المكون.

ثم اختلفوا فيما بينهم في محل التكوين فزعم ابن الروندي انه قائم لا في محل. وما روي / عن بشر بن المعتمر انه كان يقول ان التكوين قبل (١٢٢أ/ل) المكون اذ لو لم يكن قبله لبطل كون الاستطاعة قبل الفعل فوجب ان يكون التكوين قائما لا في محل عنده ايضا كما هو مذهب ابن الروندي. وما روي: عن ابي الهذيل ان التكوين يوجد مع المكون لاستحالة قيامه بنفسه فوجب انه يقوم بالمكون وقد روى عنه: بعض اهل المقالات انه كان يقول ان جميع كلام الله تعالى / حادث في محل الاخطاب «كن» (٧٥ب/ن) فانه حادث لافي محل فوجب ان يكون التكوين عنده ايضا حادثا لا في محل اذ التكوين عنده ليس الا خطاب «كن».

وزعمت الكرامية باسرهم ان التكوين حادث قائم بذات الله تعالى / وان (١٣٥أ/س) / ذاته تعالى محل الحوادث. تعالى الله عما يقول الظالمون علوا كبيرا. (١٠٦ب/ق) ولم اقف على مذهب هشام في هذا انه حادث لا في محل ام في ذات الله تعالى.

---

(٦) فيما: أ د س ف ق ن، ـــ: جـ. الروندي: ا جـ د س ف ق، الراوندي: ن (٨) فوجب: ا د ج س ق ن، يوجب: ف (١٤) فوجب: د س ق، يوجب: ا ج ف ن انه: ج د س ف ق ن، ان: ا. (١١) عنه : ا د س ف ق. عن: ج، ـــ: ن (١٥) وزعمت: ا ج س ن، فزعمت: د ف. حادث: د س ف، الحادث: ا ج ق ن.

ثم ان هؤلاء الذين يقولون بحدوث التكوين الذي هو معنى وراء المكون يقولون حدث هو لا باحداث الله تعالى ويقولون انه حادث وليس بمحدث. اذ المحدث ما تعلق حدوثه بالاحداث وهو / لم يتعلق حدوثه بالاحداث. (١٠١أ/ف)

وقال معمر ان التكوين حدث بتكوين ثان والثاني بتكوين ثالث والثالث بالرابع. كذلك الى ما لايتناهى.

وقال اهل الحق نصرهم الله ان التكوين صفة ازلية قائمة بذات الله تعالى كصفة العلم والقدرة والسمع والبصر. فكان التكوين ازليا / والمكون (١٠٨ب/جـ) حادثا كالقدرة كانت ازلية والمقدور حادثا. وكذلك الارادة والمراد.

فيكون التكوين لكل مكون تكوينا له لوقت وجوده كارادة وجود كل موجود تكون ارادة / لوجوده لوقت وجوده. (١٠٨ب/جـ)

ثم اختلف القائلون بحدوث التكوين ان الله تعالى هل كان في الازل خالقا رازقا مصورا محييا مميتا ام لا.

فذهب جمهور المعتزلة والنجارية وجميع متكلمي اهل الحديث الى انه ما كان خالقا حتى حدث المخلوق. وكذا في سائر الصفات. وقال ابو الهذيل العلاف انه كان في الازل خالقا بمعنى انه سيخلق.

(١٢٨أ/ب) / وقالت الكرامية انه كان في الازل خالقا بالخالقية رازقا بالرازقية وكذا في سائر الصفات ويفسرون / الخالقية بالقدرة على التخليق. (١٢٢ب/ل)

---

(٥) ثان: د س ف، ـــ: ا ب ج ق ن، (٦) بالرابع : ج د س ف ق، بتكوين رابع: ا، برابع: ن (٧) نصرهم الله: د س ف ـــ: ا ج ق ن (٩) كذلك: د س ف ق، كذا: ن (١٠) وجود: ج د س ف ق ن، ـــ: ا (١١) لوجوده: ا ج س ف ق ن، لوجوده له: د (١٢) الازل: الازل به: ف (١٤) الى: د، ـــ: جـ س ف ق ن،

وقال اصحابنا نصرهم الله انه كان خالقا لقيام صفة الخلق / وهو التكوين (١٣٥ب/س) بذاته في الازل كما كان عالما قادرا حيا باقيا سميعا بصيرا. وصار الحاصل ان جميع ما هو صفة الله تعالى كان ازليا وهو تعالى كان موصوفا به في الازل تعالى وبنا من ان يحدث له صفات المدح.

وقالت الخصوم ان ما كان من صفات الذات فهو ازلي وما كان من صفات الفعل فهو حادث. فعلى هذا انعقد / الاجماع بين المعتزلة وبين (٧٧ب/أ) متكلمي اهل الحديث انه تعالى كان في الازل حيا باقيا قادرا عالما سميعا بصيرا وانه لم يكن خالقا ولا رازقا ولا مصورا ولا محيياً ولا مميتا لان القسم الاول من صفات الذات والقسم الثاني من صفات الفعل.

واختلفوا انه تعالى هل كان في الازل متكلما فقال اهل الحديث كان متكلما في الازل لان الكلام من قبيل صفات الذات. وقالت المعتزلة لم يكن في الازل متكلما لان الكلام من صفات الفعل. وتفرع من هذا اختلاف فيما بينهم في الحد الفاصل بين صفات الذات وصفات الفعل.

ففرقت المعتزلة بينهما فرقا يبقى الكلام في جملة صفات الفعل فقالت المعتزلة: الفرق بينهما ان ما يُثْبَت ولا يجوز / نفيه فهو من صفات الذات (١٠٧أ/ق) فانه يقال يعلم كذا ولا يقال لايعلم كذا. وكذا يقال يقدر على كذا ولا يقال لايقدر على كذا ويقال يبصر فلانا ولا يقال لا يبصر فلانا وكذا يقال يسمع صوت فلان ولا يقال لايسمع صوت فلان.

---

(١) نصرهم الله: س، رحمهم الله: ا ج د ف ق، ـــ: ن (٢) حيا باقيا: ا ج س ف ق، ـــ: ب د ن (٢) الحاصل: ا د س ف ق ن، اهل الحاصل: ج (٧) حيا باقيا: ا ج ف ق س ن ـــ د (١٣) الحد: ا ج د س ف ق، الحديث: ن (١٤) المعتزلة: د س ف، ـــ: ا ج ن ق (١٦) يقال: ج د س ف ق ن، تعالى: ا (١٦) يقدر على كذا: ج د س ف ق ن، فلان يقدر وكذا: ا. على: ج د س ف ق ن، ـــ:ا (١٧) فلان: اج د س ف ق ن، ـــ: ا. ولايقال لايسمع صوت فلان: ا ج د س ف ق، ـــ:ن

ثم يقال انه تعالى خلق لزيد ولدا ولم يخلق لعمرو. ورزق عبد الله مالاً (١٠١ب/ف) ولم يرزق خالدا. فدل ان الفرق هذا هو. / ثم يصح ان يقال انه تعالى كلم موسى عليه السلام ولم يكلم فرعون دل انه من قبيل صفات (١٣٦أ/س) الفعل فلم يكن الله تعالى موصوفا به في الازل / ونسب ابن هيصم من (١١٧ب/د) جملة الكرامية هذا الفرق الى عبد الله / بن سعيد القطان (١٧٦أ/ن) / المعروف بان كلاب والى الاشعري جهلا منه بمذاهب خصومه. وربما (١٠٩أ/جـ) يقولون ما يوصف به ولا يوصف بضده فهو من صفات الذات فانه يوصف بالحياة ولايوصف بالموت.

وكذا في القدرة والعجز والعلم والجهل والبصر والعمى والسمع والصمم (١٤٨ب/ب) ويوصف بالاحياء والاماتة والتحريك / والتسكين / والتسويد والتبييض (١٤٣أ/ل) ثم هو يوصف بالامر والنهى والحظر والايجاب دل انه من صفات الفعل. ومتكلمو اهل الحديث يفرقون بينهما بفرق يبقى الكلام في جملة صفات الذات دون صفات الفعل. فيقولون ما يلزم بنفيه نقص فهو من صفات الذات. فانك لو نفيت الحياة تلزم نقيصة الموت ولو نفيت القدرة تلزم نقيصة العجز وكذا هذا في العلم مع الجهل والبصر مع العمى والسمع مع الصمم وما لايلزم بنفيه نقيصة فهو من صفات الفعل. فانك لو نفيت عنه الاحياء او الاماتة او التحريك او التسكين لم تلزم نقيصة. عرف ان الفرق بينهما هذا.

(٢) هذا هو:د س ف ق، هو هذا: ن. انه تعالى: تكرر في: ن (٥) جملة: ا ج ف ق ن، ــ:د س. الى:د س ف ق، ــ:ن (٧) فهو: ا ج د س ق ن، هو: ف ل (٨) ولا:د س ف ق، ومالا: ن (١) ٢ــ يوصف ا د ج س ف ق، وصف: ن (١٤) تلزم: ا ج د س ف ق د ن وتلزم: ا (١٥) وكذا: ا ج د س ق ن، فكذا: ا ل (١٦) الصمم: ج د س ف ق ن، البصر: ا . ومالا: ج د س ف ق ن، وما فانك: د س ف ق ل، فانه: ن (١٧) نقيصة: د س ف ق، نقص: ن. ( • ) ١ــ او: ــ ف

ثم لو نفى عنه الكلام للزمته نقيصة الآفة كالعجزو الخرس فكان من صفات الذات. ونحن لاحاجة بنا الى اثبات الفرق لانها كلها عندنا ازلية فنحتاج الى الكلام في كونه خالقا في الازل. وفي اثبات صفة التكوين لله تعالى في الازل / قائمة بذاته وانها معنى وراء المكوّن (١٣٦ب/س)

ثم ان الخصوم يشنعون علينا في هذه المسألة من وجهين: احدهما ان هذا قول احدثتم انتم لم يكن به قائل من السلف حتى قال بعضهم: ان هذا القول لم يأت من العراق وانما جاء من الاعالى يعنى بذلك سمر قند. وزعم بعض الاشعرية ان هذا قول احدثته طائفة من الناس يقال لهم الزابر اشائية اصحاب رجل يعرف بابي عاصم الزابراشائى نبغت بمرو بعد الاربعمائة من الهجرة. وذكر عبد الله محمد بن هيصم الساتر لما ظهر عُواره لبَدايه / العامة من مذاهب الكرامية بالحيل الضعيفة على ضعفاء (١٠٨ب/ق) اصحابه هذا القول ونسبه الى المنتسبين الى ابن كلاب من اهل مرو وسمر قند عنى بذلك عبد الله بن سعيد القطان وانما نسبهم اليه لان اهل السنة والجماعة كانوا ينسبون اليه. وان كان اصحابنا نصرهم الله / اخذوا (١١٨أ/د) المذهب عن ابى حنيفة رحمه الله قال: واظن ان هؤلاء قد انقرضوا.

والوجه الثاني انهم يقولون لو كان التكوين ثابتا في الازل / وكان الله (١٠٩ب/جـ) تعالى مكونا خالقا للعالم لكان المكَون موجودا مخلوقا فى الازل لما / ان (١٤٣ب/ل) وجود الضرب ولا مضروب ووجود الكسر ولا مكسور ووجود الجرح ولامجروح محال / فكان الفعل مع المفعول متلازمين لايتصور ثبوت (١٠٢أ/ف) احدهما بدون الاخر فكان القول بوجود التكوين ولا مكوَّنَ كالقول بوجود المكوَّن ولا تكوين وذلك محال فكذا هذا.

(١) فكان: س ن ق، وكان: ف. للزمته: ج ن، للزم منه: د س ف ق، للزمه: : (٢) كلها عندنا: عندنا كلها: ن فقط (٥) ان: ا ج ف د ل ـــ : ن (٧) سمرقند: ا ج ف ن، من سمر قند: د س ق (٨ـــ٩) الزابراشائيه: ف ل ق، الزابر شائية: الزابر شائية جـ، الزاير شائية: ن، الزابر فشائية: س، الزابر شانية: ا (٩) نبغت: نبغ: ق (١٠) وذكر: ا ج د س ف ق، ولم يذكر : ن. الساتر: ا د ف ل ق ، النسائى ج، الساتي: ن (١٤). ينسبون: ا ج د ف س ق ل، ينتسبون: ن (١٥) قال : ف س ا ج د ق، قالوا: ن. عن: د س ف ق، من : ن. ان : ا جـ ق. ـــ: س ف ن د (١٩) مع: ج د س ف ق ن، من: ا

(١٣٧أ/س) ونحن نتكلم في الفصلين جميعا ونناظر/كل مخالف لنا على وجه يظهر لمن انصف بطلان مقالته ويثبت عنده صحة ما ذهبنا اليه ان شاء الله تعالى:

فنبدأ اولا بالكلام مع من يقول ان التكوين والمكون واحد ويقع الكلام بيننا وبين الخصوم في مواضع اربعة.

احدها مع المعتزلة في جواز وجود صفة ازلية بذات الباري جل وعلا وقد فرغنا عنه بحمد الله تعالى.

والثاني في ان التكوين غير المكون.

والثالث في ان التكوين ازلي.

والرابع في ان القول بقدم التكوين لايؤدي الى القول بقدم المكونات.

والكلام في هذه المواضع الثلاثة يعم المعتزلة ومتكلمي اهل الحديث فنبدأ ببيان شبههم.

(٧٧أ/ن) فنقول تعلق القائلون بأن التكوين والمكون واحد بشبه/سمعية وشبه عقلية.

اما الشبه السمعية التى تعلقوا بها. فمنها قوله تعالى: هَذَا خَلْقُ اللّهِ فَأَرُونِي مَاذَا خَلَقَ الَّذِينَ مِنْ دُونِهِ. (١).

فاستدل سبحانه وتعالى على توحده بالالوهية دون غيره بافعاله التى اوجدها بقدرته بعد العدم. واطلق عليها اسم الخلق ثم اطلاق اسم المصدر وان كان جائزا على المفعول كما يقال لمقدور الله تعالى

(٢) مقالته: د ف ق ن، مقالتهم: س (٣) التكوين: د ف س ل ق، التكوين: ن. اولا: د س ف ق، اول: ب ن. فنبدأ : مبتدئا: س (٥) صفة: ج د س ف ق ن، رؤية الله : ا (٨) ان: ف ق س ا، ـــ: ل (٩ـــ١٠) ازلي والرابع.. ان القول بقدم: ا ج ق س ن، ـــ: د (١٠) في: ج، ـــ: ا د س فق ن (١٣) بشبه: ا ج ف د ل ق س، بشبهة: ب ن (١٣) اما الشبه: ا ف ل ج د س ق، فاما الشبهة: ن (١٤) ١ـــ لقمان ١١ (١٥) الالوهية: د ج س، بالالهية: ا ف ن ق (١٨) لمقدور الله تعالى: ج د س ف ق ن، لمقدوراته: ا

هذا قدرته الا ان ذلك مجاز لايصار اليه الا عن دليل.

وفي القدرة اجماع ولااجماع فيما نحن فيه. وقوله تعالى: إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمٰوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ الى قوله عز وجل. وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمٰوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَٰذَا بَاطِلاً (١)

وفيه ادلة من وجوه.

احدها انه جعل في خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار ايات وعلامات / على وحدانيته لذوى العقول ليستدلوا بما فيها من علامات (١٣٧ب/س) الحدوث على ان له محدثا احدثه وانما يستدل على ذلك بمفعولاته لابصفاته التى هي غير مرئية لنا ومادل / على الصانع فهو / مصنوعه. (١٠٨أ/ق)

والاخر انه قال ويتفكرون في خلق السموات والارض وانما يكون التفكر (١٢٤أ/ل) فيه بالاستدلال / بالصنع على / الصانع وجعل محل التفكر خلق السموات (١١٠أ/ج) والارض. والعاقل يتفكر فيما يشاهد من افعاله ليستدل به على الفاعل (١٢٩ب/ب) فدل على انه ارادبه مفعولاته ومخلوقاته وسماها خلقا دل على ان الخلق مخلوق.

والاخر انه قال ربنا ما خلقت هذا باطلا.

وهو اشارة الى الخلق وايضا فانه قال تعالى في اول الآية، ان في خلق السموات والارض ثم قال في اخرها، ويتفكرون في خلق السموات والارض.

فلو كان هذا الاسم مجازا للمخلوقات لما كرر هذا الاسم عليه

(٤) ١ــ آل عمران ١٨٩ ــ ١٩١ (٨) بمفعولاته: د س ف ق ن، بمعقولاته: ا ج. هي: ف ج س ق ن: هو: د (١٤) التى هي غير مرئية: ج د س ف ق ن، الى غير موجه: ا (١١) بالاستدلال : ج د س، للاستدلال: ا ف ق ن (١١) على: ا ج د س ف، ــ: ن ق (١٣) على: ا ج د س ف ل ق، ــ: ب ن (١٥) وايضا: ا د ج س ف ق ل، ايضا : ب ن. وهو: د س ف ق: وهذا: ن (١٥ــ١٦) ان في خلق ... في آخرها: ا ب ج د س ف ق ل، ــ: ن

اذ ليس من شأن العرب التكرير في المجازات وقوله تعالى : يَخْلُقُكُمْ فِي بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ خَلْقًا مِنْ بَعْدِ خَلْقٍ (١)

(١١٢ب/ف) فجعل خلقا / من بعد خلق.

والقديم لايجوز ان يتأخر في الوجود حتى يكون قبله غيره وقوله تعالى: أَمْ جَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ خَلَقُوا كَخَلْقِهِ فَتَشَابَهَ الْخَلْقُ عَلَيْهِمْ قُلِ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ (٢) يعنى خالق كل خلق.

وقوله تعالى: ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ (٣) وقوله تعالى: أَمَّنْ يَبْدَؤُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ (٤) فجعل للخلق ابتداء واعادة وكل واحد منهما دليل الحدوث.

وقال تعالى: لَخَلْقُ السَّمٰوَاتِ وَالْأَرْضِ أَكْبَرُ مِنْ خَلْقِ النَّاسِ (٥) وما وصف بالقدم لايوصف بالاصغر والاكبر.

وقوله تعالى خبرا عن ابليس لعنه الله وَلَآمُرَنَّهُمْ فَلَيُغَيِّرُنَّ خَلْقَ اللَّهِ (٦) وما جاز عليه التغير كان مخلوقا.

(١٣٨أ/س) /وبهذه الايات استدل بعض الاشعرية قال والدليل عليه اجماع الفقهاء ان من حلف بصفة من صفات ذات الباري جلّ وعلا انعقدت يمينه.

ولو انه قال وخلق الله لايكون يمينا كما لوقال ومخلوق الله تعالى ولو كان الخلق من صفات الذات لانعقدت به اليمين كما تنعقد بقوله وقدرة الله وعلم الله.

---

(١) اذ ليس: ـ س ف ل ق، وليس: ن. التكرير: التكوين : ا (٢) ١ــ الزمر ٦ (٣) من: ف ق س د ل، ــ: ن (٤) قبله غيره: ا ج ف د ل ق، غيره قبله: ن (٦) ٢ــ الرعد ١٦ (٧) ٣ــ المؤمنون ١٤ (٨) ٤ــ النحل ٦٤ (١٠) ٥ــ المؤمن: ٥٧ (١١) بالاصغر والاكبر: د ف ن، بالاكبر والاصغر: ل س ا ج (١٢) لعنه الله: ا ب ن، عليه اللعنة: د س، ــ: ج ف ق (١٢) ٦ــ النساء ١١٩. التغير: ج د ف ق، التغيير: ا ب س، (١٤) وبهذه: د ف س، بهذه: ا ج ق ن، (١٥) انعقدت: ب ج د س ن ف تعقد: ل ف

قال وكذا الناس اجمعوا على اطلاق القول بان الله تعالى خالق الخلق ويقولون يرحم الله هذا الخلق ويقولون اللهم اصرف البلاء عن الخلق وفرّج الخلق عن هذا الغم ويقولون رسول الله صلى الله عليه وسلم خير الخلق ويقولون رأيت الخلق الكثير. وان الخلق ازدحموا على كذا.

ولعل اطلاق هذا / الاسم في عرف اللسان وفي عرف الشرع واجماع (١٢٤ب/ل)
الامة على المخلوقات اكثر من اطلاق اسم المخلوق.

فمن ادعى بعد هذا ان هذا مجاز في الاستعمال / لم ينفصل ممن يقول (١٣٠أ/ب)
بل المخلوق مجاز في الاستعمال.

قال ولانهم اجمعوا على اكفار من امتنع من القول بان الخلق غير الله/ (١٧٧أ/ن)
تعالى وان الله تعالى ليس بخالق / للخلق كما لو امتنعوا من القول بان (١١٩أ/د)
الله تعالى خالق المخلوقات/ولان الله تعالى قال: فَعَّالٌ لِمَا يُرِيدُ (١) والفعال (١٠٨ب/ق)
للمبالغة والتكثير ثم علق به الارداة دل على ان الارداة متناولة لافعاله وما تناولته الارادة فهو حادث مخلوق.

قال ومن حيث اللغة ان قولهم فعل متعد الي المفعول واذا ثبت انه لابد من ان يتعدى الى مفعول فلو وُجد الفعل في الازل لكان لايخلو اما ان يكون ما يتعدى اليه موجودا في الازل او كان معدوما في الازل أو كان موجودا معدوما معا.

/اما ما يتعدى الى غيره والمتعدى اليه معدوم في الازل فكقولنا (١٢٨ب/س)

(٣) صلى الله عليه وسلم ـــ : ف ل (٤) الكثير: ا ج ل د ف ق، الكبير: ن (٦) المخلوق: ا ج س ف ق ن، المخلوقات : د (٧) لم: ولم: د (٩) من : د س ف ق. عن: ب ن (١١) خالق: ا د س ج ف ل ق، خلق: ن، امتنعوا: د س ف، امتنع: ج ق ن، من: ج د س ف ق، عن: ن (١١) ١ـــ البروج ١٦ (١٤) متعد: جـ س ق ن، يتعدى: ف انه: ا ج د س ف ق ل، ـــ: ن (١٧) معا : ج د ف س ق ن، ـــ : ا

انه قادر له قدرة في الازل ولاشك ان المقدور معدوم في الازل.

واما ما يتعدى الى الموجود اوالمعدوم فكقولنا عالم وله علم فلا يخلو ما نحن فيه من الفعل اما ان يكون ما يتعدى موجودا في الازل والمتعدى اليه معدوما ولو كان كذلك لاقتضى ان يكون المعدوم مفعولا وهذا محال. وان كان المتعدى اليه موجودا لزم ان يكون العالم موجودا في الازل وان كان المتعدّى اليه موجودا ومعدوما لزم الامران جميعا.

(١٠٣أ/ف) واذا بطلت هذه الاقسام ثبت بطلان وجود الفعل في الازل / قال ومن جهة المعقول ان عند هؤلاء القوم ان المخلوق واقع بالخلق فيلزمهم ان يكون الخلق بمعنى القدرة ولو كان كذلك للزم ان يكون لله تعالى قدرتان وهذا محال.

ولان قدرة الباري جل وعلا اذا كانت شاملة لجميع المقدورات أُستغنى عن الخلق والايجاد ولايجوزاثبات صفة لله تعالى لافائدة فيها لان مالافائدة فيه وجوده وعدمه سواء. واثبات صفة لله تعالى يكون وجودها وعدمها سواء كان اثباتها كنفيها يدل عليه ان الصفات التي يمكن اثباتها لله تعالى (١٢٥أ/ل) عقلا ان تكون من مدلولات / الفعل كالحياة او لنفي نقص عن الذات (١٣١ب/ب) لاينتفي الا / باثباته كالسمع والبصر والكلام ثم الفعل اذا لم يكن له تعلق بالمفعول اذ جميع المفعولات حاصلة بالقدرة ولم يكن اثباته لنفي

(٢) او : د س ف، و: ج ق ن. الموجود: ج د س ق ن، اوالموجود والمعدوم: ف ل المعدوم والموجود: ج (تقديم وتأخير). فكقولنا: ج د ل س، كقولنا: ا ف ق ن، (٣) موجودا: ج د س ف ق ل، اليه موجودا: ن (٥) المتعدى اليه: ق، ـــ: جـ د س ف ن، (٧) قال: قال (بعض الاشعرية: ف بين الاسطر) (٨) هؤلاء: هؤلاء (اهل السنة، هامش: ل) (١٢) فيها: ب ج د ف ق ن، فيه: س. فيه: ج د س ف ق، فيها: ا، في : ب ن (١٤) عليه: ف دل ق س. على: ن، مالافائدة فيها ... وعدمه سواء: تكرر في: ا (١٥) من ـــ: س. الفعل: د س ف ق ن، العقل: ا ج. نقص: ج د س ف ق ن، بعض: ا

نقص لاينتفي الا به لم يجز اثباته.

ثم قال لو كان الخلق غير المخلوق اما ان كان قائما بالمخلوق او لا في محل وابطل القسمين ثم قال او بالباري جل وعلا، وهو لايخلو اما ان كان قديما او كان محدثا وابطل ان يكون محدثا لاستحالة كون الباري جل وعلا محلا للحوادث. وعاد في ابطاله ان يكون قديما الى ماقال بديا /ان (١١٩ب/د) الاختراع ان حصل به فهو في معنى القدرة فيكون له قدرتان وان لم (١٣٩أ/س) يحصل فلا فائدة في اثباته.

ثم قال ظهر ببطلان هذه / الاقسام ان الخلق ليس معنى زايدا على المخلوق. (١٠٩أ/ق) قال: والذي يدل عليه قول اهل اللسان في حد الفعل قال|سيبويه في حد الفعل امثلة اخذت من لفظ أحداث الاسماء مثل قولك ضرب يضرب واضرب.

وقالوا الافعال على ثلاثة اقسام ماض ومستقبل وفعل هو امر وقال ان الفعل على ضربين لازم ومتعد ثم عندهم المفعول على الحقيقة هو المصدر ثم يقولون مفعول به ومفعول له ومفعول فيه ومفعول معه ولايزيدون على ذلك وما اخذ منهم الفصل بين الفعل والمفعول فدل ذلك على ما قلناه. وتكلم بهذا كله بعض الاشعرية حكيت لفظه لئلا يظن فِيَّ التقصيرُ في حكاية شبه الخصوم والحكاية على وجه يسهل على الجواب بل يعلم انى متبع للدليل منقاد للحق غير مائل فيما انا عليه من المذهب الى الهوى والشهوة عصمنا الله تعالى عن ذلك.

---

(٣) بالباري جل وعلا: ل ف س ق، البار ي: ن. او: ا ج س ف ق ن، اما: د (٥) بديا : ا س ف ق ن، بدأنا: د (٧) زائدا: زائد: ا (٨) قال سيبويه في حد الفعل: د ف ق ن، ـــ: س (١٠) امر: ا ب ج د ف س، امرو: ن (١١) على: ج د س ف ق ن، في: ا (١٤) و: ل س د ف، ـــ ا ب ج ن ق. ا ـــ في : ا ج س ف ق، بي : ب د ن (١٥) شبه: س ف ق ن، شبهة: د

(٧٧ب/ن) ثم ان اشعريا / اخر حكى هذا كله في تصنيفه وشنّع بذلك علينا وقاتل بسلاح غيره ثم ان هذا الاشعري الثاني لم يرض بهذا التشنيع حتى ذكر هذه المسألة في كتابه في بيان اقاويل القائلين بقدم العالم وذكر (١٣٢أ/ب) مقالة برقلس أن العالم قديم لان سبب خلقه للعالم جود / الباري جل وعلا وجوده قديم فيكون العالم قديما ثم قال وقريب من مذهب برقلس قول طائفة من الناس وحكى هذ المقالة التى نحن عليها.

(١٢٥ب/ل) ثم ان اشعريا اخر اشتغل / بابطال هذه المقالة فاستدل / على ذلك بان (١٠٣ب/ف) الكفر فعل العبد وهو مفعوله فاذن كان الفعل والمفعول واحدا.

قال فان قالوا الكفر ليس بمفعول للكافر قلنا لهم فاذا لا يكون فعل الكافر (١٣٩ب/س) لوقوع / الاتفاق على ان مالايكون مفعولا للعبد لا يكون قد فعله العبد.

قال وان قالوا الكفر ليس بفعل للعبد ولا بمفعوله له. قيل له قد خرج الكفر عن ان يكون فعلا للعبد والتحقتم بالجبرية وصار الكافر معذورا.

قال ولو قالوا الكفر مفعول العبد وليس بفعل له قيل لهم فيكون الكفر اذا من فعل الله تعالى ويلزمهم على هذا خروج قدرة العبد عن ان يكون لها معنى لان الكفر اذا كان مفعولا للعبد بفعل قد خلقه الله تعالى

---

(٤) برقلس: ق، ابرقلس: د، ابراقلس: ل س (هامش س يوناني من الدهرية) ف، ابن قليس: ج ن، ابوقلس: ا. للعالم: د س ف ق ن، العالم: ل (٤) جود: ج ف س ن، وجود: ا د ق (٥) جوده: ج ا س ف، وجوده: د ق (جوده هامش ق) (٦) برقلس: ق، ابرقلس: د س ف ل، ابن قلس : ج ن، ابو قلس: ا. (٦) عليها: ج د س ف ق ن، فيها: ا (٧) فاستدلّ: ج د س ف، واستدل : ا ن ق (٩) لهم: ج د س ف ق ن، ـــ: ا (١١) للعبد: د ل ف س ق، العبد: ن. بمفعول: ا د س ق ن، مفعول: ج ف. له: ا ج د ف، ـــ: س ن ل (١٢) فعلا: ا ج د س ف ق، ـــ: ن. للعبد: د ق ، بالعبد: س ف ن (١٣) قالوا: ج س ف ق ل، قال: ا د ن (١٥) لها: س ل ف د، له: ق ن

فيه فلا معنى لقدرة العبد ولافائدة لها ولا معنى / لقولهم ان الكافر (١١١ب/ج) يقدران يكفر.

فهذا ما رأيته من شبه الاشعرية في قولهم ان الخلق والمخلوق / واحد. (١٢٠أ/د) وبعد / الوقوف على هذا نصرف العناية الى بيان ان القول بان التكوين (١٠٩ب/ق) عين المكون قول باطل وان الصحيح ان التكوين غير المكون.

اذ قد فرغنا عن اقامة الدليل على ان وجود الصفة بذات الله تعالى جائز على ما مر في مسألة الصفات فبقيت الحاجة الى التكلم فيما وراء ذلك. فنثبت اولا ان الكوين غير المكون لاعين المكون لما ان الكلام في الفصلين الاخرين مبنى على هذا فنقول، وبالله التوفيق.

الدليل على صحة ما ذهبنا اليه قول الله تعالى.

إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونَ (١).

فالله تعالى عبر عن التكوين «بكن» وعن المكون بقوله فيكون وكذا عبر عنه بالشيء يحققه ان خطاب «كن» غير المكون عند الاشعرى وغيره من المتكلمين.

فان كلام الله تعالى عندنا وعنده صفة ازلية قائمة بذات الله تعالى والمكونات / جواهر واعراض حادثة غير قائمة بذات الله تعالى ولاشك (١٣٢ب/ب) في ثبوت التغاير بين الازلي والحادث وبين ما هو صفة قائمة بذات الله تعالى

(٣) شبه: ا ل د س ف ق، شبهة: ج (٥) عين: ا ل ج ف د س ق، غير: ن (٥) قول باطل ... غير المكون: ج د س ف ق ن، ـــ: ا (٨) الفصلين : ا ج س (هامش) ف ق ن، القولين: د س.(١٩) الاحرين:ا ج د س ف ق ل؛ الاخيرين: ن (١١)؛ ١ـــ النحل ٤٠ (١٣) الاشعري: ا ف ق ن، الاشعرية: ج د س. وغيره: ا د س ف ق ن، وغيرهم : ج (١٧) الحادث: ا ج د س ق ن، الحوادث: ف

وبين ما ليس بصفة قائمة بذات الله تعالى والتكوين ما يتعلق به التكون (١٤٠أ/س) والايجاد ما يتعلق / به الوجود وقد تعلق وجود العالم بخطاب «كن» فكان (١٢٦أ/ل) هو ايجادا وتكوينا وخلقا وهو غير المكون الموجد المخلوق غير ان/ اصحابنا رحمهم الله يقولون ان قوله «كن» عبارة عن سرعة الايجاد من غير تعذر.

والاشعري ومن تابعه أو ساعده من متكلمي اهل الحديث يقولون انه كلام وان العالم خلق به فاذا سلموا ان وجود العالم وتكونه حصل به فكان تكوينا وتخليقا فمن اعطى الحقيقة ثم انكر الاسم كان مناقضا. وعدّ المتكلمون هذا من مناقضات الاشعري. وهذا لعمرى افحش مناقضة فانه ينفى التكوين ثم يثبته ولو لم يكن هذا تناقضا فلاتناقض في عالم الله تعالى وكل شبهة للاشعرية تبطل بهذا.

(١٠٤أ/ف) يحققه انه ما من كتاب من كتب الاشعري / او احد من اصحابه تكلموا فيه على المعتزلة في اثبات ازلية كلام الله تعالى الا وقد تعلقوا بهذه الاية (٧٨أ/ن) وقالوا انه تعالى اخبر انه خلق المخلوقات بخطاب «كن» / فلو كان خطاب (١١٢أ/جـ) / كن مخلوقا لاحتاج الى خطاب اخر وكذا الثاني والثالث الى ما لايتناهى فدل ان الكلام غير مخلوق واذا كان الامر كذلك ثبت انهم اثبتوا لله تعالى

(١) بين ما: ا ج س ف ق ن، بينهما: د (٢) يتعلق: ا ج د س ف ق، تعلق: ن (٣) غير: ج د س ف ق ن، عين: ا (٥) تابعه او ساعده: ساعده وتابعه: ن فقط (٨) عد المتكلمون: ج د س ف ق ن، عند المتكلمين: ا (٩) تناقضا : د س ف ق ل، مناقضا: ن . ولو: ا ج س ف ق ن، لو: د (٩ـــ١٠) بهذا يحققه: ا ج س ف ق ن، بهذه الحقيقة: د ف (١١) أنه: جـ ق ن، ان: س ف الاشعري: الاشعرية: ل (١٢) المعتزلة: د س ف ق ل، المعتزلية: ن. (١٢) ازلية: ا ج س ق ن، ادلة: د ف (١٤) ٢ـــ و: ا ج ل ف س ق، الى: ن (١٥) غير: ا ج ل ف س ق. عن: ن

صفة ازلية يتعلق بها حدوث العالم. وهذا هو التكوين والايجاد والخلق عند القائلين به وهذا ظاهر ولامحيص عنه لمن انصف و لم يكابر. والله الموفق.

/ثم لنا دلائل أُخر سمعية تركنا ذكرها لما يطول فيها الكلام وفيما تعلقنا (١١٠أ/ق) به من الاية دلالة كافية معجزة للخصوم عن التفوه بما يورث ادنى شبهة ثم نشتغل بالجواب عن شبهه السمعية لنتفرغ للمحاجّة العقلية.

فنقول ما انكرت على من يقول لك ان المراد بقوله تعالى: هَذَا خَلْقُ اللَّهِ فَأَرُونِي مَاذَا خَلَقَ الَّذِينَ مِنْ دُونِهِ (١) وغيره من الايات. هذا مخلوق الله تعالى اذ لاوجه لك الى إنكار جواز اقامة المصدر مقام المفعول / في اللغة كما في العلم والقدرة اذ هما يذكران ويراد بهما ما (١٤٠ب/س) يتعلقان به من المعلوم والمقدور.

فان قلت هذا مجاز ولايصار اليه الا بعد قيام الدليل.

قيل ان على قولك وهو مذهب الاشعري ما كان محتملا للمجاز لايكون موجبا للعلم قطعا ويقينا وان لم يقم بعد دليل المجاز لجواز ان يقوم. ولهذا تقول بالتوقف في الاية العامة وان لم يقارنها دليل التخصيص لما ان

(١) بها: ف ق ن س، به : ا ج د (٣) والله الموفق : ج د س ق ف، ـــ : ان (٤) فيها الكلام، ا ف ق ن، يركزها فيها: د س ، بذكرها فيها الكلام: ا (٥) دلالة:د ف ق ن،ـــ:س(٠) بما: جـ س ف د ق ل، مما:ن(٦) شبهه: ج د س ف، شبهة : ا ن، الشبه: ق (٠) لنتفرغ: ا ج س ف ق ن، لنفرغ: د (٧) ١ــ لقمان ١١ (١٠) المفعول: ج د س ف ق ن، المعقول: ا (١١) به: ا ج د س ف ق، ـــ: ن (١٢) ولا: ا ج د س ق ل ف. فلا: ن. قيام: ا ج د س ف ق، تمم قيام: ن (١٣) ٢ــ و ج ل س ف ق، ـــ: ا ن (١٥) العامة: د س ف ق ن، لأن علامة: اءالتوقف: د س ف ق ل، الوقف: ا ج ن (١٣) لم: ا ج ل د ف س ق، لما: ن. التخصيص: ا ج د س ق ن، التخصص : ف

(٢٦أب/ل) الاحتمال ينافى العلم فاما اذا / كان احدى الجهتين ارجح من الاخرى فقد يوجب علم غالب الرأى فيجوز الاحتجاج به في مسائل الاحكام اذ هى تثبت بغالب الرأى.

فاما في المسائل الاعتقادية التى لاوجه الى القول بثبوتها الا باقامة الدليل الذى يوجب العلم قطعا فلا وجه الى التعلق به وهو مذهب شيخنا ابي منصور الماتريدي رحمه الله تعالى. فلا وجه لك اذا الى التعلق بهذه الايات المحتملة للمجاز في محل النزاع الا اذا اقمت الدلالة على نفى احتمال المجاز ولادلالة على ذلك معك.

فان قلت ان الدلائل المعقولة تدل عليه فقد تركت الاحتجاج بالاية واشتغلت بالمعقول فان صح دليلك فقد وقعت لك الغنية عن التعلق بهذه الايات وان لم يصح بطل احتجاجك بالايات. فكيف مادارت القصة ظهر سفهك في التعلق بهذه الايات،

(١١٢ب/ج) على انا نقيم الدلالة على ان المراد من الايات هو المخلوق دون/الخلق بطريق المجاز وحمل الكلام على المجاز جائز بالدليل. فمن الدلائل ما أقمنا من الدلالة السمعية التى لامجال للشبهة في ابطال الاحتجاج بها على ما سبق ذكره. ونقيم بعد هذا، الدلائل العقلية ان شاء الله تعالى على ان قولك ان اقامة
(١٠٤ب/ف) المصدر مقام المفعول مجاز فلا يصار اليه / الا بدليل، كلام فاسد جدا.
(١١٠ب/ق) لانك إن انكرت ان لفظة الخلق ليست بمصدر والمخلوق ليس بمفعول

---

(٢) علم: د س ف ق، ـــ: ا ج ق ن، (٠) الاحكام: ا ج د س ف ل ق، ـــ: ن. به: د س ف ق ن، له: ج، ـــ: ا (٤) الدليل الذى يوجب العلم قطعا: د س ف، دليل موجب للعلم: ا ج ن ق (٧) النزاع: ا د س ف ق ن، التنازع: ج. اقمت: ا د س ف ق ن، اقيمت: ج(١٠) اشتغلت: ج د س ف ق ن، اشتغل: ا. فان: د س ف ق ل، وان: ن (١٤) ما: ف ن س د ن ق، من : ل

وذكر / الخلق والمراد به المخلوق ليس بطريق اقامة المصدر/ (١٤١أ/س) مقام المفعول بل هو موضوع في اصل اللغة للمخلوق. فقد نادي عليك (١٣٣ب/ب) جميع اهل اللغة بالانكار. وظهر جهلك بلسان العرب ومواضعاتهم وموازينهم وصيغاتهم التى استعملوها لتفاهم ما فى الضمائر بها و أحد لايمكنه انكار هذا.

وطريق سلفك أنهم يقولون ان الخلق وان كان في اللغة مصدرا الا انه ينبىء عن معنى عين ذلك المعنى راجع الى عين المفعول وانه ليس بمعنى وراءه كالوجود مع الموجود سواء فمن حقك ان تقول ذكر الخلق واراد به المصدر الا ان المصدر هاهنا راجع الى ذات المخلوق لاستحالة ان يكون غيره. وخصمك يقول ان المصدر هاهنا صفة لله تعالى قائمة به والمخلوق ما يتعلق بتلك الصفة الا انه ذكر لفظ المصدر واراد به المخلوق مجازا فتقول انت انه ما اراد به المفعول وانما اراد به حقيقة المصدر / الا ان (١٢٧أ/ل) / المصدر هاهنا معنى راجع الى ذات المخلوق. فحاصل المنازعة بينك وبين (٧٨ب/ن) خصمك في التعلق بهذه الايات راجع الى هذا. ولاوجه لك للتعلق بهذه الايات الا بعد ثبوت هذه المقدمة، وبثبوتها يقع لك الغنية عن التعلق بالآيات على ما قررنا.

وما ذكر ان الله تعالى كرر لفظة الخلق واراد بها المخلوق ولو كان هذا مجازا لما كرر. اذ ليس من شأن العرب التكرير فى المجازات

(١) المراد به : ا ج س ف ق ن ، الارادة : د (٧) ينبىء : ا ج ل د ف س ق. يبين: ن. عين: ق صح هامش ، ـــ : د س ف ق ن، (١٠) خصمك: ا ج ف ن، خصمه: د (١٠) به : ا ج دل س ف ق، ـــ: ن. ههنا: د ج س ق ن، هنا : ا ف. (١١) يتعلق: ج د س ف ق، تعلق: ا ل ن (١٠) ذكر: ج د س ف ق ن، ـــ: ا (١٣) فحاصل: ا ج د س ف ق ن، وحاصل: ج (١٤) بهذه الايات ... للتعلق: ج د س ف ق ن، ـــ: ا (١٥) بثبوتها: ا د س ف ق ن، ثبوتها: ج (١٧) لفظة: ا ب د ن ج ف ق، لفظ: س ل. بها: ف س نق ، به: ل

كلام واه وادعاء على العرب ما هو خلاف عاداتهم. اليس ان الضيف مصدر وهو في الشاهد معنى وراء الفاعل يذكر ويراد به الفاعل مجازا. وكذا العدل والزَوْر في نظائر كثيرة لاتحصى ثم انهم يكررون (٨٠ب/أ) ذلك في مفاوضاتهم ومحاوراتهم ويريدون به الفاعل دون / المصدر. فكذا هذا والتعلل بمثل هذه الكلمات اما غفلة واما وقاحة يقع فيها الانسان لافلاسه.

(١٤١ب/س) على انا نقول ان غرضنا من هذا / ان نبين ان اطلاق اسم الخلق على (١١٣أ/ج) المخلوق مغيّر عن اصله اذ هو اسم المصدر دون المفعول / ثم في الجملة (١٣٤أ/ب) من الكلام المغيّر عن اصله ما لايحسن ان يقال له انه مجاز لانه / قد كثر استعماله فظهر معناه كظهوره بالاصل أو آكد كلفظة العدل.

وان كانت في الاصل موضوعا للمصدر ولما كثر استعماله في الفاعل التحق بالحقيقة لظهور المراد به عند كثرة الاستعمال حتى أن من قال (١١١أ/ق) ان الله تعالى ليس بعدل تسارع الناس الى / اكفاره وتخطئته. وان كان الله تعالى في الحقيقة عادلا لاعدلا بل العدل صفته والخلق مع المخلوق من هذا القبيل فيصير لغلبة الاستعمال كانه حقيقة فيجوز تكريره كما يجوز تكرير الحقيقة.

ولكن بهذا لايتبين المخلوق في نفسه خلق كما لايتبين ان ذات الله تعالى في الحقيقة صفة العدل والعدالة.

---

(٣) يكررون: ج د س ف ق ن، يكيدون: ا (٤) فكذا: ا ج س ف ق ن،وكذا:د(٥)والتعلل: ا ج ف س، التعلل: د، والتعليل: ق (٧) ٣ـــ أن: ا ج د س ف ق ل، ـــ: ن (٨) المغير: ف س ج ن، المعير: ا د، المغتر: ق. (٩) له: ا ج د س ف ق، ـــ: ن (٠) انه: ج د س ف ق ن، ـ:ا(١٠)فظهر : ا ف ن، وظهر: ج د س (١١) موضوعا: د ف ل ج س ق، موضوعة: ن (١٣) تسارع: د س ف ق، سارع: ن (١٥) حقيقة : ب ج ق ن، حقيقية: د ق. حقيقته: س

وهذا واضح بحمد الله تعالى.

ومما يدل على بطلان هذا الكلام / وكون المتمسك به متحكما. انهم (١٠٥أ/ف) يقولون لافعل للعبد بطريق الحقيقة وانما له الاكتساب وما يضاف الى العباد من الفعل فهو مجاز وان كان ذلك موجودا في كلام الله تعالى وكلام الرسول صلى الله عليه وسلم وكلام / جميع الناس بطريق التكرير. (١٢٧ب/ل) قال الله تعالى: وَافْعَلُوا الْخَيْرَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ (١)، وقال تعالى: فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا وَلَنْ تَفْعَلُوا (٢)، وقال: بِمَا كَانُوا يَفْعَلُونَ (٣) في مواضع لاتحصى.

ومع ذلك لم يخرج ذلك من ان يكون مجازا فكذا هذا. على ان الخلق لو كان هو المخلوق للغت فائدة ذكر الخلق في قوله تعالى: إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمٰوَاتِ وَالْأَرْضِ (٤) لان خلق السماء هو السماء فيصير كانه قال: ان في السموات والأرض فيصير ذكر الخلق لغوا ضائعا.

فاما قوله وانما يستدل على الصانع بمفعولاته لابصفاته التى هي غير مرئية لنا.

فنقول / لما كان المفعول المرئى دالا على ان فاعلا فعله كان دالا على فعله فيصير فعله معلوما بدلالة مفعوله ثم فعله يدل على الفاعل اذ لافعل يتصور بدون الفاعل. فكانت دلالة المصنوع المخلوق على صنع الصانع.

(١) واضح: ب ج ل ن ق، اوضح : ف س د (٤) ذلك: ا ج د س ف ق ل ، ـــ: ن (٥) التكرير: ا ج ق ن، التكرار: د س ف (٦) ١ـــ الحج ٧٧ (٧) ٢ـــ البقرة: ٢٤ (٧) ٣ـــ الانعام: ١٥٩ (٨) لم: جـ س ق ن هامش ف، لا: ف فى الصلب. (٩) للغت: س ف ل ا ج ق، بلغت: ن. (٠) فائدة ذكر: ج د س ف ق، ذكر فائدة: ن (١٠) ٤ـــ آل عمران ١٩٠ (١٠) هو السماء : ا ج س د ف ق ل، ـــ: ن (١١) ذكر الخلق لغوا: ا ج س ف ق ن، ـــ: د (١٢) غير: جـ د س ف ق ل، ـــ: ب ن. هي: هو: د فقط (١٤) على : ج د ف، ـــ: ا س ن ق (١٥) فيصير فعله .... على الفاعل: تكرر: في د (١٥) الصانع: ا ف ج س ق ن، الخالق الصانع: د

اذ هذا دلالة الاثر على المؤثر والعالم اثر فعله لا اثر ذاته. ثم الفعل المدلول
(١٢٤ب/ب) عليه يدل على الفاعل فكانت الدلالة على الذات في خلق / السماء لافي
نفس السماء بل دلالة نفس السماء على الفعل على ما قررت فكانت
فائدة ذكر الخلق هذا. والله اعلم.

وقوله ومادل على الصانع فهو مصنوعه. قلنا هذا ممنوع بل مادل على
(١١٢ب/ح) الصانع فهو صنعه / وما دل على الصنع فهو المصنوع فكانت دلالة
المصنوع على الصانع بواسطة دلالته على الصنع. وهكذا الجواب عن تعلقه
بجميع ما تلي من الايات على انه قوله تعالى: لَخَلْقُ السَّمٰوَاتِ وَالْأَرْضِ
(٧٩أ/ن) أَكْبَرُ مِنْ خَلْقِ النَّاسِ (١) / من ادل الدلائل على بطلان مذهبه لان الامر
لو كان على مازعم لكان تقدير الكلام السموات والأرض اكبر من
الناس. ولافائدة فيه، اذ كل احد يعرف هذا بالمشاهدة وليس مراد الباري
جل وعلا من الاية هذا بل مراده، والله اعلم، ان خَلْقهما في تقدير
(١١١ب/ق) عقولكم اكبر من خلق الناس اذ في الشاهد / كلما كان المفعول اكبر
كان الفعل اكبر اذ بناء قصر عال اكبر من بناء بيت صغير فيستدل،
والله اعلم، بخلقه السماء والأرض على قدرته على خلق الناس عند
الاعادة. فاما لو كان الخلق والمخلوق واحدا فلا تحصل هذه الفائدة ولغا
ذكر الخلق. والله اعلم.

(١٢٨أ/ل) وما استدل به هذا الرجل باجماع الفقهاء / ان من حلف بصفة من
صفات ذات الباري جل وعلا انعقدت يمينه ولو قال وخلق الله

(٤) اعلم: ا ج د س ق ل ن، الموفق: ف (٥ـ٦) على الصانع فهو ... مادل: ج د س ف ق ن، ــ: ا (٦) فهو: د س ف ق ل، ــ: ن (٩) ٥ــ المؤمن: ٥٧ (١٢) خلقهما: ج د س ف ق ن، خلقها : ا (١٥) بخلقة: ا ج د س ف ل، بخلق: ق، بخلقة: ن (١٦) فاما: ج د س ف ق ن، واما: ا (١٩) ذات: د س ف ق، ــ: ن

لايكون يميناً كان ذلك لجهله بمذاهب خصومه في الفقه.

فان محمد بن الحسن رحمة الله عليه ذكر في اول صفحة من كتاب الأيمان من المبسوط انه لوقال: وعلم الله لايكون يمينا ولاخلاف ان العلم من صفات الذات / ومع ذلك / لم يجعله يمينا لما ان المتعارف كان عندهم (١٤٢ب/س) ان العلم يذكر ويراد به المعلوم ومن المعلومات مالايحصى كثرة لاينعقد (١٠٥ب/ف) الحلف بها فلم يجوّز لهذا حتى انه لو قال اردت به العلم الذي هو صفة الله تعالى كان يمينا.

فكذا اذا قال وخلق الله لان الخلق يذكر ويراد به المخلوق بل المتعارف هذا هو على ما قررنا فلم تنعقد به / اليمين لهذا حتى انه لو قال عنيت (١٣٦أ/ب) به صفة الله تعالى تنعقد يمينه كذا فسر مشايخنا رحمهم الله هذه المسائل.

فكان التعلق بمثل هذا جهلا محضا وما استدل به من اجماع الناس ان الله تعالى خالق الخلق وقولهم اللهم ارحم هذا الخلق فهو على ارادة المخلوق ولا كلام فيه فكان هذا الرجل لم يسمع من الناس استعمال الخصم والضيف والزّور والعدل على ارادة الفاعل والتعلق بهذا كله منه خيال لايجدي نفعا. وما قال ان الناس كلهم اجمعوا على اكفار من امتنع من القول بان الخلق غير الله تعالى. قلنا انما ذاك اجماع من يصرف اسم الخلق الى المخلوق.

---

(١) يكون: ا د س ف ق، يكون ذلك: ن. ذلك: د س ف ق ن، ـــ: ج (٣) لو: ج د س ف ق ن، ـــ: ا (٥) ومن: ا ج س ف ق ن. من: د (٦) يجوّز: ج د س ف ق ن، يجز: ا (٧) كان: جـ س ق ن، تنعقد: ف (٨) فكذا: ا ج س ف ق، وكذا: د، فكذلك: ن (١٢) خالق: د س ف ق، خلق: ن. (١٠) وقولهم: ا د س ف ق ن، وقوله: ج (١٠) المخلوق : ا ج د س ف ق، المخلوقين: ن (١٣) من الناس: ا ج د س ف ق، ـــ: ب ن (١٤) منه: د ف ق ن، ـــ: س يجدي: يجري: ج (١٥) كلهم: د س ق، ـــ: ج ن ف (١٦) انما ذاك: ا ج د س ف ق، ذلك: ن. يصرف: ج د س ف ق ن، يصير: ا

فاما من عرف ان الخلق صفة الله تعالى فلا يساعدهم على هذا الاكفار.

وما قال ان الله تعالى قال: فَعَّالٌ لِمَا يُرِيدُ (١) والفعال للمبالغة والتكثير ثم علق به الارادة وما تناولته الارادة فهو مخلوق يدل هذا على غاية سخافة الرجل حيث ظن ان لنفسه في هذا دليلا يعتمد عليه وذلك انه يقال له ايش في كون الفعال للمبالغة والتكثير مايدل على كون الفعل هو المفعول

(١٢٢أ/د) أ ليس ان الله تعالى قال: عَلَّامُ الْغُيُوبِ (٢) اكان / العلم / مخلوقا.

(١٤٢أ/س) فان قال نعم. ترك مذهبه والتحق بالجهمية ولو قال لا. ابطل دليله.

ثم نقول الفعال يدل على كثرة مفعولاته دون كثرة فعله كما أن العلاّم يدل على كثرة معلوماته دون علمه. وكذا قدير للمبالغة وهو يدل على كثرة مقدوراته دون قدرته.

وقوله علق به الارادة.

(١١٢أ/ق) قلنا علق الارادة بما يفعله لابفعله إذ أثر الارادة / خروج المفعول على التتابع والتوالي وكون الفاعل مختارا غير مضطر فيما يفعل لاوجود الفعل.

ثم يقال له أ ليس ان الله تعالى قال: يُرِيدُ اللَّهُ اَنْ لاَيَجْعَلَ لَهُمْ حَظًّا فِي الْاٰخِرَةِ (٣) فلابد من بلى.

قيل له اكان ان لايجعل له حظاً فى الاخرة مخلوقاً.

فان قال نعم فقد جعل ان لايجعل مفعولا وهذا جهل ثم نقول له:

(١) يساعدهم: ا ج ف ق ن، نساعدهم: د س (٢) ١ــ هود ١٠٧ (٤) ان: ق، ــ د س ف ن (٥) له: د س ف ق، ــ: ن. ايش: ا ج س ف ن، ليس: د ق (٥) التكثير: ا ج د س ف ق التنكير: ن (٦) ٢ــ المائدة ١٠٩. مخلوقا: ا ج د س ف ق، مخلوقا له: ن (٧) لو: د س ف، ان : ن ق. (٨) نقول: ج س ق، قول: ا د ف، يقول: ن (١٣) التتابع: ا ج س ف ق ن، التعاقب: د (١٥) ٣ــ آل عمران ١٧٦ (١٧) نقول له: تكرر في: ن

ان شاء الله تعالى لم يجعل العالم في الازل / هل كان أن لم يجعل مفعولا (٢٦٠أ/ب) فان قال نعم. فقد اثبت المخلوق في الازل وهو كفر وان قال لا. قيل / اليس ان الله تعالى علق به الارادة فلا بد من ان يقول بلى فقيل له (٨١ب/أ) فقد ابطلت اذا حجتك ان ما تعلقت به الارادة فهو مخلوق على انا بينا ان تعلق الارادة بالمفعول / دون الفعل. والله الموفق. (٧٩ب/ن)

وما استدل / به من قول سيبويه في حد الفعل انه امثلة اخذت من لفظ (١٠٦أ/ف) احداث الاسماء الى اخر الفصل.

فنقول ان هذا الرجل تعاطى صناعة، نظر اليها من وراء الجبال لا من وراء الجدار. ولو عرف مواضعات اهل النحو وما هو فعل عندهم وما ليس بفعل وما هو مفعول لهم وما ليس بمفعول لما اشتغل بمثل هذا الكلام الدال على خلوه عن هذه الصناعة وقبل ان نشرع في شرح هذا.

فنقول اكل ما اطلقه سيبويه صحيح مأ خوذ به / فان قال لا ابطل (١٤٣ب/س) احتجاجه والتعلق بقوله.

وان قال نعم. قيل ان سيبويه اثبت للعباد فعلا فانه قال في قوله ضرب زيد ارتفع زيد بفعله فلم زعم صاحبكم / الاشعري ان لافعل في الحقيقة (١١٤ب/جـ) لغير الله تعالى وخالف سيبويه.

---

(١) شاء: ا ج د سف، ـــ: ن ق. ان لم: ج د س ف ق، ان لو لم: ن (٣) علق: ا ج د س ف ق، خلق: ن (٤) فقد: ا ج د س ف ق، قد: ن. تعلقت: ا ج د س ق ن، تعلق: ف (٥) الفعل: ج د س ف ق ن، الفاعل: ا (٨) تعاطى: ج د س ف ق ن، تعاظم: ا (٩) مواضعات: ا ج د س ف ق، موضوعات: ن. ما: ا ج د س ف ق، ـــ: ن (١٠) لهم: ا د س ف ق ن، ـــ: ج (١٠) اشتغل: ا ج د س ف ق: استفعل: ن (١١) هذه: ج د س ف ق ن، ـــ: ا (١٢) فنقول: ا د ف ن، نقول: ج د س ق (١٣) احتجاجه: د س ف حجاجه: ا ج ق ن، (١٤) ٢ـــ ان: د ف ق س، فان: ن (١٥) ٢ـــ زيد: د س ف، ـــ: ن ق

ثم قال حد الفعل امثلة اخذت من لفظ احداث الاسماء واراد بالاحداث المصادر وسماها احداثا لأنها تحدث في رأى العين من الفاعلين واضاف الأحداث الى الاسماء واراد به الذوات التى يحصل منها الافعال الحقيقية التى هى عندهم المصادر. وسماها الاسماء لان الاسم عبارة عن المسمى
(١٢٣أ/د) وهذا مما رده عليه ابو العباس / المبرد.

وقال هذا خطأ لان المصادر تحدث من المسميات لا من الاسماء والصحيح ان يقال احداث اصحاب الاسماء كذا ذكر في كتابه المسمى بالانتقاد على سيبويه. ذكر فيه اشياء استدركها عليه واهل الصناعة.

قالوا الصحيح ما ذهب اليه سيبويه لانه عنى بالاسماء المسميات دون التسميات كما هو مذهب اهل السنة لان الاسم والمسمى واحد.
(١٣٣أ/ب) وذهب المبرد الى ان الاسم غير المسمى وهو عبارة عن التسمية / ثم ان
(١١٤ب/ج) صاحبكم / الاشعري لم يقبل من سيبويه قوله : / ان الاسم هو المسمى
(١١٢ب/ق) ولا من ابى عبيدة اذ روى عنه هذا بل خالف جميع من تقدمه.

وقال ان الاسم هو الصفة وينقسم الاسم انقسام الصفات فيكونُ اسم هو عين المسمى واسم هو غير المسمى واسم لايقال هو المسمى ولا يقال هو غيره وكذا التسمية مع الاسم.

وطوّل هو واصحابه في تقسيم ذلك واذا كان هو يخالف سيبويه في هذا
(١٤٤أ/س) كله كيف الزمتم خصومكم الاخذ / بقوله والنزول على حكمه.

ثم نقول له الفعل عند النحويين هو الكلام وهو ينقسم الى قسمين

---

(١) لفظ: ج د ف س ق ن، لفظة: ا (٧) الأسماء : ا ج د س ف ق، ــ: ن (٧) الإنتقاد: ا ج د س ف ق، الابتعاد: ن (١٠) لان: د س ، ان: ج ف ق ن، (١١) ا ــ ان: ا ب ج س ف ق ن، ــ: د (١٢) قوله: ا ج د ف س ق، ــ: ب ن (١٦) مع الاسم: ا ج د س ف ق، ــ: ن (١٧) تقسيم: دَ س ق، تقاسيم: ف ن، واذا: ا د س ف ق ن، فاذا: ج (١٨) على: ب ج د س ف ق، عن: ن

تعريف وتكليف. ونعني بالتعريف الاخبار وهو ينقسم انقسام الأزمنة وهي الماضي والقائم والاتي. كقولك ضرب زيد امس وهو يضرب للحال، وسيضرب غدا والتكليف ينقسم الى ايجاب وهو الامر والي منع وهو النهي وهذا كله من اقسام الكلام.

ولهذا يقال في اقسام الكلام انه خبر واستخبار وامر ونهي. فان كنت اخذت بقول اهل اللغة ففعل الله تعالى اذن كلامه وكلامه أزلى بخلاف بيننا وبينكم فكان فعل الله تعالى ازليا / ولو كان الفعل حادثا عندك لكان (١٠٦ب/ف) الكلام حادثا وإن لم تقبل هذا من اهل اللغة بطل الزامك.

ثم الفعل عندك وعند اهل الكلام اجمع، ما هو المصدر عند اهل اللغة وهم لايعدون ذلك فعلا بل يعدونه اسما / ولهذا اختص بعلامات / الاسماء (٨٢أ/أ) وهي دخول لام التعريف او التنوين او الاضافة دون علامات الافعال (١١٥أ/ج) وهي: قد وسوف.

ودخل فيما هو حد الاسم عندهم وهو ما دل على معنى غير مقترن بزمان محصل او كلمة تدل على المعنى دلالة الاشارة دون الافادة وخرج من حد الافعال عندهم وهو ما دل على معنى مقترن بزمان محصل. فاذا ما هو الفعل / عندهم ليس بفعل بلا خلاف. وما هو الفعل عند اهل (١٢٣ب/د) الكلام ليس بفعل عند اهل / اللغة فكيف تلزم خصومك / الاخذ (٨٠أ/ن) بقولهم؟ ثم انه سمى المصادر أحداث الاسماء فكان ضرب زيد واكل خالد (١٣٧ب/ب) وشرب محمد احداثا لهؤلاء. أتقول انت ان هذه المعاني حدثت عنهم؟ فان قلت نعم. فقد جعلت للعباد احداثا وان قلت لا. فقد خالفت اهل اللغة.

(٣) وهي : د س ف ن، وهو : ا ج ق. كقولك : ا ج د س ف ق، كيف: ن (٣) ا ج د س ف ق،وهو: ن(٨) وان: جـ س ف ق، فان: ن. تقبل: س ف ق يقبل: ج ن (١١) لام التعريف: ا د س ف ق ن، الامر للتعريف: ج. (٠) او: ج د س ن، و: ا ف، (٠) (١—٢) او: و: ق (١٣) حد: ج د س ف ق، من حد: ب ن (١٤) وخرج: فخرج: س (١٨) ثم : ا ج س ف ق، مع: ن (١٩) اتقول: د س ف ق ن، تقول: ا ج. عنهم: ا ج د س ف ق، عندهم : ن

(١٤٤ب/س) ثم قوله في آخر هذا الفصل/ان عندهم المفعول على الحقيقة هو المصدر ثم يقولون مفعول به ومفعول له ومفعول فيه ومفعول معه ولايزيدون على ذلك.

وما اخذ منه الفصل بين الفعل والمفعول من اوله الى اخره كلام فاسد متناقض وقع فيه لجهله بمواضعات اهل اللغة ونبين ذلك.

(١١٣أ/ق) فنقول / قوله ان عندهم المفعول في الحقيقة هو المصدر. هذا شيء يقوله البصريون وخالفهم فيه الفراء فقال ان المصدر ليس بمفعول بل هو فعل والمفعول ما تعلق به الفعل لانفس الفعل فلم يكن هذا مقبولا من البصريين مع مخالفة الفراء اياهم وهو من رؤساء اهل الكوفة.

ثم نقول المفعول عندهم ليس ما هو المفعول حقيقة. وكذا الفاعل، وكذا الفعل بل الفعل عندهم ما مر. والفاعل عندهم ما أسند اليه ما هو الفعل عندهم وهو المحَدَّث عنه لا من فعل حقيقة. والمفعول من لم يسند اليه ما هو الفعل عندهم وخرج من ان يكون محدثا عنه.

فانك اذا قلت لم يضرب زيد عمرا كان زيد عندهم فاعلا وعمرا مفعولا.

ولو قلت مات خالد وطال الغلام واسود الشعر وابيض الثلج كان ارتفاع كل اسم من ذلك لكونه فاعلا. ولاشك ان الفعل لم يوجد من احد من هؤلاء ولكن لما حدّث عنه واسند اليه ما هو الفعل في صناعتهم عد فاعلا وما خرج عن الحديث ولم يسند اليه كان مفعولا وان لم يقع عليه فعل ما. فكان المصدر عند البصريين مفعولا مطلقا لان ما هو الفعل لم يسند اليه ولم يحدث عنه فكان عندهم/ على مقتضى صناعتهم مفعولا.

(٢) على: ج د س ف ق، لي: ن (٧) تعلق: ا د س ف ق ن، يتعلق: ج (٠) مقبولا: ا ج د س ف ق ن، مفعولا: ج (١٤) الغلام: ج د س ف ق ن، الكلام: ا. الشعر: ا ج د س ف ق ن، ـــ: د (١٧) ولكن: د س ف، ولكنه: ن ق (١٦ــ١٧) ما هو الفعل ... ولم يسند اليه: ا د س ف ق ن، ـــ: ج. (١٦) في (عن : ا). صناعتهم: ا س ف ق ن، في صناعاتهم: د (١٨ــ١٩) كان مفعولا ... هو الفعل لم يسند اليه: ا ج د س ف ق، ـــ: ن

لا ان يكون مفعولا حقيقة. (١١٥ب/ج)

كما لو قلت عبدت الله تعالى كان انتصاب قولك الله لكونه مفعولا وكذلك لو قلت لم يعبد فلان الله تعالى وليست حقيقة / الفعل واقعة (١٠٧أ/ف) على الله تعالى. تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا

/ فاذن ما هو الفعل عند اهل الكلام كان مفعولا عند البصريين من اهل (١٤٥أ/س) اللغة. فاما / ما هو الفعل عند اهل اللغة فليس بمفعول عندهم وما هو (١٣٥أ/ب) مفعول عندهم ليس بفعل / عندهم البتة. (١٢٤أ/د)

وشيء من هذا لا يتصل بما نحن فيه. وبهذا يبطل قوله ما اخذ منهم الفصل بين الفعل والمفعول فان اهل اللغة جعلوا الفعل الامثلة التى بينا وهي ماخوذة عندهم من المصدر وهو المفعول المطلق عندهم وهو غيرتلك الامثلة المأخوذة عنه. فكيف يستقيم قوله ما اخذ منهم الفصل بين الفعل والمفعول فصار باخر كلامه / مناقضا اول كلامه فانه حكى عنهم في (٨٢ب/أ) اول كلامه الفصل بين الفعل والمفعول. ثم قال في اخر كلامه ما اخذ منهم الفصل بين الامرين وهذا هو التناقض الظاهر. وانما ثبت الاتحاد بين ما هو حقيقة الفعل عند اهل الكلام وهو المصدر لاعندهم وبين ما هو مفعول في صناعتهم دون اهل الكلام وما هو المفعول عندهم ليس بمفعول حقيقة / عند اهل الكلام. فاذن لم يثبت الاتحاد بهذا بين ما هو الفعل (١١٣ب/ق) والمفعول عند اهل اللغة ولا الاتحاد بين ما هو الفعل والمفعول عند اهل الكلام فكان التعلق بهذا تلبيسا ظاهرا.

---

(٣) كذلك: ج د س ف ق، كذا: ا ن (٥) فاذن. ج د س ف ق، فاما: ا ن (٩) بينا: د س ف ق، بيننا: ن (١٢) مناقضا: ا د س ف ق ن، مناقض: ج. فانه حكى: ا ج ف ق ن، فانه (ما: س) يحكى: د س (١٧—١٨) بين ما هو... ولا الاتحاد (اتحاد: ن) بين ما: تكرر في: ب ن. ما: س ج د ف ق، ـــ: ب ن (١٨) اللغة: ... عند اهل: ـــ: س (١٩) بهذا: د ف ق ن، لهذا : س

وبالله العصمة.

وقد فرغنا من ابطال شبههم السمعية والاجماعية واللغوية فنشتغل بعد هذا ببيان حجتنا العقلية وابطال شبههم العقلية فنقول. وبالله التوفيق.

(٨٠ب/ن) ./ اجمع المسلمون على ان خالق العالم هو الله تعالى ولاشك ان الخالق وصف منا لله تعالى لابد من وجود معنى يكون به خالقا ثم عند المخالفين لنا من المعتزلة والنجارية والاشعرية لم يكن من الله تعالى الى العالم معنى يتصف هو بكونه خالقا والعالم بكونه مخلوقا. اذ المعنى لو كان لكان (١٤٥ب/س) هو الخلق والايجاد / وذلك هو عين الموجَد المخلوق لامعنى قائم بذات الله تعالى فاذن كان وجود العالم بالعالم لابالله تعالى. اذ لم يكن منه اليه معنى سوى انه اقدم من العالم ووجود شيء ما لايجعل من اقدم منه خالقا له اذا لم يكن منه معنى اليه يكون به خالقا كتكوّن زيد بعد عمرو لايجعل (١٣٧ب/ب) / عمرًا خالقا لزيد وان كان اقدم منه / اذا لم يكن منه اليه صنع. (١١٦أ/ج) وكذا القدرة لاتوجب كون القادر فاعلا قادرا اذا لم يتصل بها الفعل الا ترى انه تعالى في الأزل كان قادرا ولم يكن خالقا عندهم ولم يثبت مخلوق وكذا العلم لايوجب وجوده.

واذا تقرر هذا ثبت ان عند هؤلاء الخصوم لم يكن وجود العالم بالبارئ جل وعلا، بل كان وجوده بنفسه.

(٢) شبههم (شبهه: س) د س ف، شبهتهم:ن ق (٣)حجتنا: حججنا: ف. ( ) شبههم: د س ف، شبهتهم: ق ن. العقلية: ج د س ف ق ن، الفعلية : ا (٧) يتصف: ا ج س ف ق ن، يتصف به: د. والنجارية بعد الاشعرية: في: ن (٧) ١ــ٢ بكونه: ا ج د س ف ق، لكونه: ن (٠) اذ: ا ج س ف ق ن، اذا: د. (١٠)من: د س ف ق ، منه: ن (١١) اذا: ا د س ف ق، اذ: ج ن (ن) كتكون: ا ج د س ف ق، كتكوين: ن (١٢) عمرا: س أ ف ج ق، عمرو: ب د ن (١٣) قادرا: د س، ــ: ا ج ف ق ن، يتصل: د س ف ق، يتصف: ن (١٤) في الازل كان: كان في الازل: ن. خالقا: ا ج د س ق ن، خالقا على قود كلامهم: ف (٠) عندهم: ق، ــ: ج د س ف ن

وما كان وجوده بنفسه لابغيره فهو قديم فكان القول بهذا موجبا القول (١٢٤ب/د) بقدم العالم. فكانوا هم القائلين / بقدم العالم لانحن. والثاني ان وجوده لو كان بنفسه او بمعنى راجع الى ذاته لا الى غيره لكان حادثا لابغيره فلم يدل على غير اوجده فكان القول به قولا بنفي الصانع جل وعلا/. (١٠٧ب/ف)

يحققه ان الخالق اسم مشتق من الخلق كالآكل من الاكل والضارب من الضرب وكذا الموجد من الايجاد.

ثم عندنا الاسم المشتق من معنى يكون وصفا لمن قام به المعنى او لمن له المعنى بان كان المعنى راجعا الى الذات كالساكن اسم لما قام به السكون. وكذا الحركة والسواد والموجود اسم لمن كان وجوده راجعا الى ذاته وانعقد الاتفاق على هذه الجملة بيننا وبين الاشعرية وينسبنا جميعا المعتزلة الى الجهل حيث زعموا ان المتكلم اسم لموجد الكلام لا للمحل الذي قام به الكلام والكافر اسم لفاعل الكفر لا لمن قام به الكفر. / (١٤٦أ/س) وادعينا عليهم التناقض والخروج عن المعقول حيث ساعدونا على ان المتحرك من قامت به الحركة لامن / او جدها وكذا الساكن الاسود (١١٤أ/ق) والابيض والحي والميت والصحيح والفاسد والمريض.

ثم ان هؤلاء الاشعرية تركت هذا الاصل وزعمت ان الخالق غير من قام به الخلق والموجد غير من قام به الايجاد وهذا تناقض ظاهر

---

(١) وما كان وجوده بنفسه: ا ج د س ف ق، ـــ: ن. موجبا: ا د ف ق ن، يوجب: س ، موجب: ج (٣) بمعنى: ا ج ف ق ن، لمعنى: د (٠) لكان: د ج ف ق س ن، فكان: ا (٥) الآكل: ج د س ف ق، الآكل مشتق: ن (٧) لمن: ا ج س ف ق ن، لمن قام: د. له: ج د س ف ق ن، به (بعد المعنى): ا (١٠) وانعقد: ا ج ق ن، فانعقد: د س ف ( ٠ ) جميعا: ا د س ف ق ن، جميع: ج (١٧) ا ـــ به: ا ج د س ق ن، له: ف

(١٨٣/أ) /وترْكٌ لاصول اهل الحق بل خروج عن اجماع العقلاء.

والمعتزلة في هذه المسألة اسعد حالا منهم. فانهم وقعوا فيما وقعوا لالجاء اصلهم الفاسد في استحالة قيام معنى بذات الله تعالى الى هذا.

وهذا إلجاء في حق الاشعرية منعدم فانهم ساعدونا على وجوب القول بقيام الصفات بذات البارئ جل وعلا.

والثاني ان المعتزلة جروا على هذا الاصل في بعض المواضع وهو في (١١٦ب/ج) مسألة الكلام/حيث جعلوا المتكلم من اوجد الكلام لا من قام به الكلام وكذا جعلوا الكافر من اوجد الكفر لامن قام به الكفر وان كانوا مناقضين في ذلك تاركين هذا الاصل في المتحرك والساكن وغير ذلك على مابينا.

فاما الاشعرية فقد ساعدونا على تخطئة المعتزلة في تلك المسائل ونسبتهم الى المناقضة والخروج عن المعقول ثم هاهنا اتوا بما يوجب هدم تلك الاصول وتصحيح مذاهب الخصوم وهذا تناقض فاحش.

والذى يحقق هذا ان موجودا مّا لما كان موجودا لنفسه. وكذا عرض (١٢٥أ/د) مّالما كان / عرضا لنفسه وكذا اللون والسوادلم يكن الله تعالى بثبوت (١٨١أ/ن) القدرة له عليه موصوفا / بكونه موجودا بذلك الوجود الراجع الى ذات ذلك الموجود ولا بكونه عرضا ولونا وسوادا بتلك المعاني الراجعة الى (١٤٦ب/س) ذوات تلك الاعراض / فلو كان الخلق هو عين المخلوق لما كان الله

(١) وترك: د ف ق ن، ـــ: س (٢) فيما: د س ف ج ق ن، الى فيما: ا (٣) في استحالة: ا ج س ف ق ن، لاستحالة: د (٤) وهذا: ج د س ف ق ن، ـــ: ا (٦) جروا : ا د س ف ق ن، مروا : ج (٠) في : ج د س، ـــ: ف ق ن، (٨) لامن قام به الكفر: ج د س ف،ـــ:ق ن(٩)الاصل: ا ج د س ف ق، الفصل: ن (١٣) موجودا: ا د س ف ق ن، الموجود: ج. وكذا: د س ف ق، فكذا: ن، عرض: د س ف ق، عرضا: ن، العرض: ج (١٧) الموجود: ا ج د س ف ق، الموجد: ن

تعالى به خالقا بل كان ما هو الخلق خالقا كما كان ما هو الكون لنفسبه من الاعراض كائنا وما هو البقاء لنفسه من صفات الباري تعالى باقيا على ما بينا في مسألة الصفات.

فاذن على هذا كل ما وجد بعد العدم فهو الخالق لنفسه لاخالق له سواه ولا موجد وهذا هو عين التعطيل والقول بنفي الصانع. / والقول (١٠٨أ/ف) بذلك يوجب القول بقدم العالم اذ مالا موجد له وكان وجوده بنفسه كان قديما على ما قررنا فاذا لم يكن هو خالقا بنفسه فغيره الذي ليس يخلق بنفسه ولا قام به الخلق اولى ان لايكون خالقا.

والذى يحقق ما ذهبنا اليه ان سواداً لووجد في محل وهو سواد بنفسه وهو خلق بنفسه فكان من قام به ما هو السواد قام به ما هو الخلق. ولو كان المحل هو الاسود لقيام ما هو السواد به لكان ينبغي ان يكون هو / الخالق لقيام ما هو الخلق به ولو كان الباري هو الخالق به لا من (١١٤ب/ق) قام به لكان هو الاسود به. لا من قام به فكان القول برجوع احد الوصفين الى الصانع، والاخر الى المحل تناقضا فاحشا.

وبناء للامر على التشهي لا على ما يوجبه الدليل وكذا كل موت يوجد في الدنيا فهو خلق عندهم وكذا كل حركة وسكون ولون من سواد وبياض وغيرهما وطعم من حلاوة ومرارة وغير هما ورائحة واجتماع وافتراق وشر وفساد وزمانة ومرض / ونجاسة. (١١٧أ/جـ)

(٤) فاذن: ا ج د س ف ق، قادرا: ن. (٦) ما: ا ج د س ف ق ، ـــ: ن. وكان: ا ج د س ف ق، فكان: ن. يوجب: ا د ف س ق ن، بوجوب: ج (٨) يخلق: ا د ف ج ق ن س (هامش)، بخالق: س. بنفسه: نفسه: ج (١١) به: ق، ـــ: د س ف ق ن، (١٢) ٢ــ به: د س ف ق، له: ن (١٥) ما يوجبه: د س ف ق ج، ما موجب: ا، توجبه: ن وكذا: جـ س ق ن، فكذا: ف (١٧) وغيرهما: د س ف ق، وغيرهما وطعم وبياض وغيرهما: ن (١٨) نجاسة: ج س ف ق، نحاسه: د ن

فينبغي ان توصف محالّها بكونها خالقة لها كما وصفت بكونها متحركة ساكنة متلونة سوداء وبيضاء وحلوة ومرة وشريرة ومفسدة وغير ذلك.

او يكون الباري جل وعلا هو الساكن المتحرك الميت الاسود الابيض الحلو المر المنتن المجتمع المفترق الشرير الفاسد او المفسد النجس قبيح الفعل (١٤٧أ/س) / سيء العمل وكلا الامرين كفر. والذي يوجب بطلان قولهم ان الخالق (٨٣ب/أ) وصف / الله تعالى فيكون الخلق صفة له، كالعالم والعلم والقادر والقدرة فلو كان الخلق هو المخلوق، لكان ابليس واعوانه والاقذار والأنتان (١٢٥ب/د) والكلاب والقردة والخنازير / والميتات والدماء عندهم جميعا والكفر والمعاصي على أصول النجارية والاشعرية كلها صفات لله تعالى والقول به في غاية الفساد والحمد لله على العصمة.

ثم الكفر لما كان خلقا وكفرا فاما ان يكون الكافر به من هو الخالق له واما ان يكون الخالق له من هو الكافر به. فان قالت النجارية والاشعرية بالاول فقد زعموا ان الله تعالى هو الكافر بخلقه الكفر في الكافر وكفر من يقول به لايخفى.

وان قالت بالثاني فقد جعلوا العبد خالقا لكفره وهذا منهم ترك لمذهبهم في خلق افعال العباد.

والذي يحقق هذا ان من كان موصوفا باحد معنيى صفة كان هو

(١) بكونها ... لها: ا د س ف ق ن، بكوبهما ... لهما: ج (٧) ابليس: د س ف ق، ابليس لعنه الله: ن. الانتان: د س ف ق، الاتيان: ن (٩) اصول: ج د س ف ق ، اصل: ن (١٢) ٢ـــ له: ا ج د س ف ق، به: ا ن (١٢) هو الكافر: ج د س ف ق، هو الخالق: ن (١٥) قالت: د س ف ق، قالوا: ن (١٧) والذي: د س ف ق، الذي: ن. ان: ا ج د س ف ق، اذ: ن . باحد: ج د س ف ق، ؛احدى: ا. صفة: ا د س ف ق ن، ـــ: ج

الموصوف بالمعنى الاخر فان الكلام لما كان كلاما وصدقا كان الموصوف بكونه متكلما هو الموصوف بكونه / صادقا. ولو ادعى انسان ان المتكلم (١٣٩أ/ب) به غير من هو صادق به نسب الى الجهل فكذا هاهنا.

والذي يدل على صحة ما ذهبنا اليه ان الخلق لو كان هو المخلوق لكان خلق السماء هو السماء وخلق الارض هو الارض / وكذا هذا في جميع (١٠٨ب/ف) اجسام العالم.

ثم الله تعالى انما كان خالقا لها في ابتداء احوال وجودها لوجود هذا الذات الذى هو خلقه وهذا الذات بعينه في الزمان الثاني والثالث فصاعدا موجود فيكون خلقا فيكون الله تعالى خالقا لها في كل حال فيوصف بانه يخلق السموات والارضين للحال / ويوجدها كما هو مذهب / النظام (٨١ب/ن) والقول بايجاد الموجود وخلق المخلوق محال. اذ ليس يشك ان ما صار (١٤٧ب/س) مثبت الكينونة حاصلا / في الوجود والإنيّة فهو مادام على تلك الحال (١١٥أ/ق) فمن المحال ان يوجد ثانيا. ولا يلزمنا هذا. وان كان الايجاد الذى هو (١١٧ب/ج) صفة الله تعالى موجودا للحال لان المخلوق كان مخلوقا لتعلق تلك الصفة به وهي تعلقت به عند خروجه من العدم الى الوجود فاما بعد ذلك فلا تعلق له به لاستحالة ايجاد الموجود. هذا كما قلنا جميعا ان الموجود في اول احواله مقدور الوجود لتعلق القدرة به في تلك الحال وفي حالة البقاء

(١) فان: د س ف ق ن، ان: ا ج (٣) ههنا: ج د س ق ن، هنا: ا ف (٧) انما: ا ج ف ق ن، لما: د س الذى: جـ ف ق ن، ـــ: س. (٩) ٢ فيكون: ا د س ف ق ن، ويكون: ج (١٠) يوجدها: د س ف ق، موجدها: ج، بوجودها: ا . كما: د س ف ق ن، على ما: ق (١١) يشك: د س ف ق، شك: ن. (١٢) مثبت الكينونة: ا د س ف ق، مثبتا لكينونة: ن، مثبتالكينونية: ج (؛) الانية: ا د ف ق ن، الاينية: ج س. الحال: ج س ف ن، الحالة: ا د ق. (١٦) له: ا ج د س ف ق، ـــ: ن (١٧) الحال: ف ج ن، الحالة: د س ف ق (١٧) و: ا جـ د س ف ق، ـــ: ن

لم يبق مقدورَ الوجود لانه لاتعلق له بعد ذلك بها لاستحالة تعلق قدرة الوجود بالموجود. وكذا الارادة مع المراد على هذا بخلاف ما ذهبوا اليه
(١٢٦أ/د) فان ما هو خلقُ هذا / الجسم الذى كان الله تعالى لاجله خالقا له موجود اذ هو كان خالقا له لهذا لالتعلق الخلق به يرتفع ذلك بعد ذلك بل لعين هذا الخلق وهو قائم.

فان ساعدوا النظام تركوا مذهبهم ووقعوا فيما هو محال وهو القول بايجاد الموجود وان خالفوه ناقضوا وبالله العصمة عن كل ضلالة.

والذي يدل على صحة ما ذهبنا اليه ان القول باتحاد الفعل والمفعول قول باتحاد الضرب والمضروب والاكل والمأكول والقتل والمقتول وجميع الافعال مع مفعولاتها والقول بذلك مما يعرف فساده بالبديهة.

وهذا لان اهل اللغة قالوا ان الفعل علاقة بين الفاعل والمفعول لايكون الفاعل فاعلا الا باعتبار قيامه به كما لايكون المفعول مفعولا الا بوقوعه عليه كما في الضرب والمضروب وغير ذلك من النظائر.

(١٨٤أ/أ) /واذا ثبت هذا في الشاهد ثبت في الغائب لاستوائهما في المعنى لما
(١٤٦أ/س) مر من اقتضاء الفعل فاعلا يقوم به ومفعولا يتعلق به / فيقع عليه فيكون الفاعل فاعلا لقيام الفعل به والمفعول مفعولا لوقوع الفعل عليه كما في القادر والمقدور.

---

(١) لانه تعلق ... بالموجود : ا ج د س ف ق، ـــ: ن (٣) له: د س ف ق، ـــ: ن. موجود : ا ج س ف ق، موجودا: د ن (٤) ٢ــ ذلك: ا ب ج د س ف ق، ـــ: ن. لعين: ا ب ج د س ف ق، لغير: ن (٧) عن (من: ج) كل ضلاله (ضلال: ف ج): ا ج ف ق ن، ـــ: د س (١٢) به: ا ج س ف ق، ـــ: ن (١٣) عليه : ا ج س ف ق ن، غيره: د (١٤) ٢ــ ثبت + هذا: ن فقط (١٦) به: ا جـ د س ف ق، ـــ: ن

فان القادر في الشاهد لما كان قادرا باعتبار قيام القدرة به والمقدور كان مقدورا لتعلق القدرة به لم يجز قادر لم تقم به القدرة ولا مقدور لاتتعلق به القدرة بل هو عين المقدور فكذا هذا.

فان قالوا أ ليس أن اتحاد العالم والمعلوم به جائز فان الله تعالى يعلم علمه بعلمه فكان العلم علما ومعلوما. فكذا الفعل يجوز ان يكون فعلا ومفعولا وان كان لايجوز ذلك في القدرة والمقدور فلم كان اعتبار الفعل بالقدرة اولى من اعتباره بالعلم.

قلنا نحن نعتبر / الغائب بالشاهد. وفي الشاهد جازان يكون العلم معلوما (١١٨أ/ج) لمن هو عالم به. فان الانسان يعلم علمه / بنفس ذلك العلم لابعلم (١١٥ب/ق) اخرسواه خلافا لما يقوله ابو العباس القلانسي اذ لو كان يعلمه بعلم هو غيره لجاز انعدام ذلك العلم الثاني مع وجود هذا العلم لاجل المغايرة فيصير الانسان عالما بشيء ولايعلم انه يعلمه وهذا محال. فلما جاز هذا في الشاهد في العلم جوزنا ذلك في الغائب بالاجماع. ولما لم يجز في القدرة في الشاهد، فان القدرة قط لاتكون مقدورة للقادر بها في الشاهد وان كانت مقدورة لغيره وهو الله تعالى، لم نجوّز في الغائب ان تكون القدرة والمقدور واحدا.

والفعل في الشاهد نظير القدرة فان في الشاهد لم يكن الفاعل فاعلاً

---

(٣) عين: ا ن ق (هامش س)، غير: ج د ف (هامش ق) (٣) هذا: ا ج د س ق ن هامش ف، ههنا: ف (٠) به: د س ف، ـــ: ق ن (٥) بعلمه: ا ج ف ق، ـــ: د ن. (٥) فكان: ا د س ن ق، وكان: ج ف. فكذا: ا ج ف ن ق، وكذا: د س (٦) فلم كان: ا ج د س ف ق، فلم يكن: ن (٨) علمه: د س ف ق، علمه به : ن (١٢) فلما: د س ف ق، ولما: ن (١٣) في العلم... في الشاهد: ا د س ف ق ن، فكذا في الغائب بخلاف القدرة: ج (١٥) نجوز: ج د س ف ق ن، نجز: ا

(١٢٦ب/د) الا بفعل / قام به ولم يكن المفعول مفعولا الا لوقوع فعله عليه ولم يكن فعله قط مفعولا له وان كان مفعولا لغيره. فلم نجوّز القول باتحاد الفعل والمفعول في الغائب استدلالا بالشاهد على الغائب.

وحقيقة هذا ان القدرة لها اثر في المقدور والشيء يؤثر في غيره اذ المؤثر غير المتأثر فلم تكن القدرة مقدورة لمن هى قدرة له وكذلك الفعل يؤثر
(٨٢أ/ن) في المفعول فلم / يكن بدّ من القول / بتغايرهما وكان القول باتحادهما
(١٤٨ب/س) محالا كما في القدرة والمقدور. فاما العلم فلا تأثير له في المعلوم فانه لايغير المعلوم عما هو عليه فلم يكن اتحادهما محالا. وبالله التوفيق.

فاورد الاشعري المشنع علينا فقال: أ ليس ان العرض حالّ في المحل وهذا حالّ بحلول هو نفسه ولم يلزم القول بان الحلول غير الحالّ فلما جاز القول باتحاد الحال والحلول جاز القول باتحاد الفعل والمفعول.

والجواب عنه ان يقال له انك انت الذى ذكرت في مسألة الصفات من كتابك ان علم الباري جل وعلا لايحله وليس هو محلا لعلمه ولا لسائر صفات ذاته وان كانت موجودة بذاته لان الحلول في اللغة هو السكون. يقال حل فلان وارتحل والعلم غير ساكن في العالم بل يستحيل ان توصف الصفة بالسكون والحركة ثم زعمت وكذا الحركة غير حالّة في المتحرك لما ذكرنا غير انه يستعمل في وصف غيره الفاظ المجاز فاما في اوصاف الباري عز وجل فيراعي التوقيف او الحقيقة ثم ذكرت

(١) ١ـــ الا: ا ج س ف ق ن، ـــ: د. ولم: جـ س ف ق، فلم: ن (١٣) فعله: ا د س ف ق ن، فعل: ج (٥) قدرة: ا ج س ف ق ن، مقدور: د (٨) محالا: ج د س ف ق ن، ـــ: ا . وبالله التوفيق: ا ج ق ن، والله الموفق: د س ف (٩) الاشعري + اي ابابكر الفارسي في سمرقند: ق هامش. (١١) القول: ج س ف ق ن، ـــ: د (١٣) كتابك: اي كتاب الارشاد: هامش ق (١٤) كانت موجودة: ا ج د ق ن، كان موجودا: ف س (١٥) يقال: د س ف، منه يقال: ا ج ق ن، (١٦) كذا: ج د س ف ق، كذلك: ا ن (١٧) فاما: ج س ق ن، واما: ف.

الخلاف / بين اصحاب الصفات ان عبد الله بن سعيد وابا العباس (٨٤ب/أ) القلانسي وغيرهما من متقدمي اصحاب الصفات كانوا يقولون علم الباري / جل وعلا قائم به. (١٠٩ب/ف)

والاشعري اختار عبارة اخرى وهي ان صفات ذات الباري تعالى موجودة بذات الباري جل وعلا وذكر هذا كله ايضا غيرك من الأشعريين في كتبهم.

منهم ابو منصور بن ايوب ذكر / في كتابه المترجَم بالمقنع وهو الكتاب (١١٦أ/ق) الذى سلختَه سلخا بل انتحلت اكثره بعبارته ونظمه وترتيبه ونسبت التصنيف الى نفسك ولبسته على الضعفة من اصحابك وروّجته باسمك. ذَكَرَ (*) هذه الفصول في ذلك الكتاب باللفظ الذى ذكرتَه وكذا غيركما من الاشعرية.

/واذا كان الامر كذلك هل يكون هذا الا لزام منك باتحاد الحال والحلول الا (١٤٩أ/س) غفلة راكدة او تحكما ظاهرا أو وقاحة بينة دفعَتك اليها الحَيرة في نحلتك.

ثم نقول له لوكنا ابينا عليك القول باتحاد الفاعل / والفعل فاوردت هذا (١٢٧أ/د) لكان يوجب نوع خيال. فاما اذا كنا ابينا عليك القول باتحاد الفعل والمفعول ثم اشتغلت ما يراد مثل هذا النظير كان ذلك منك جهلا بمواضع الالزام والالتزام وبالله العصمة والنجاة.

ثم ان هذا المشنع راي الاعتراض بفصل الحال والحلول من عبد القاهر

---

(٤) عبارة: ج د س ف ق ن، عبارة عن: ا (٦) الكتاب: ج د س ف ق، ـــ: ن (١١) منك: ج س ف ق ن، ـــ: د (١٣) ابينا: ا ج س ف ق ن، اثبتنا: د. فاوردت: د س ف ق ن، ولاوردت : ج، لاوردت: ا (١٤) لكان: ا ج س ف ق ن، لمكان: د (١٥) النظير: ا ج د س ف ق، النظر: ن (١٧) والنجاة: ج د س ف ق ن، ـــ: ا (*) ابو منصور ايوب هامش ق ف.

البغدادي والقول باستحالة الحلول على الاعراض من ابي منصور بن ايوب فكان ضدا لكلا الصائحين و لم يعلم لغفلته ان بينهما تناقضا على ان ابن فورك حكى خلافا بين الاشعري القلانسي.

فقال جوز القلانسي القول بان العرض حل في الجسم والاشعري لايجوز ذلك واذا كان الاشعري لايجوز ذلك كيف يقال الحال والحلول شيء واحد. ثم قال هذا القائل انما يكون الضرب غير المضروب لوجود المضروب غير مضروب فلما صار مضروبا بعد ان لم يكن مضروبا افتقر الى معنى لاجله كان مضروبا. ويستحيل وجود المخلوق غير مخلوق ولا يستحيل وجود المضروب مع عدم الضرب فكانا غيرين ولا يتصور وجود المخلوق مع عدم الخلق فكان هذا هو الفرق بين البابين نقل هذا بعينه عن كلام عبد القاهر.

والجواب عنه قلنا انك لاتزال تأتي بكلام يوجب زيادة التعجب من غفلتك أ ليس ان المعتزلة يقولون في مسألة الصفات ان العلم انما كان في الشاهد معنى وراء العالم لوجودنا اياه مرة عالما ومرة غير عالم/. والله (١٤٩ب/س) تعالى يستحيل عليه وجوده غير عالم فلم يوجد دليل كون علمه معنى وراء العالم اعتمد على هذا / الكلام الكعبي وغيره في الفرق بين الشاهد (٨٢ب/ن) والغائب اكان ذلك صحيحا فان / قال نعم ترك مذهبه / في الصفات (١١٩أ/ج) وان قال: لا، كان ذلك فاسدا. (١٤١أ/ب)

قيل له وما وجه فساده فان قال لان الدلائل قامت على ان العلم معنى

(٢) ضدا: ا ج س، صدّا: د ف ن، بهدى: ق. الصايحين: ج د س ق ف، الصالحين: ن (٥) الحال: د س ف ق، للحالن: ن (٦) غير: ا ج د س ف ق، عن: ن (٩) فكانا: د س ق ن، وكانا : ف (١٥) كون عمله : ج د س ف ق، كونه علما : ب ن (١٨) قال لا: ج. قال: ا د س ف ق ن، (١٩) لا: د س ف، ـــ: ا ج ق ن.

وراءه فيكون في الغائب كما هو في الشاهد.

قلنا والدلائل ايضا قامت ههنا على ان الخلق / غير المخلوق ثم نقوله له (١١٦ب/ق) اليس ان اصحاب الصفات اجابوا عن كلام المعتزلة.

وقالوا اذا ثبت في موضع وهو الشاهد ان العلم معنى / وراء العالم لما (١١٠أ/ف) قام من دليل وجودنا العالم مرة غير عالم، ثبت ذلك في المواضع اجمع وان لم ينتقل هذا الدليل اليه لان نقل الدليل مع المدلول أينما دار ليس بشرط كما ان الدليل لما قام ان السواد معنى وراء الاسود والبياض معنى وراء الابيض / والحركة معنى وراء المتحرك لوجودنا الاسود مرة غير (١٢٧ب/د) اسود وكذا الابيض والمتحرك حكم بكون سواد الغراب والقار وبياض الثلج والكافور وحركة النار والافلاك معاني وراء الذوات وان لم يوجد نقل الدليل. فانا لانجد هذه الذوات متعرية عن هذه الصفات فكذا هاهنا. لما ثبت ان الفعل في الجملة غير المفعول لثبوت دليل الانفكاك ثبت ذلك في كل فعل ولم يشترط نقل الدليل والا فما الفرق غير ان هناك بين ما قام دليل كونه معنى وراء الذات اتحاد النوع عند اختلاف المحل وفيما نحن فيه اتحاد الجنس (*) عند اختلاف المحل وذا مما لايوجب التفرقة بينهما على ان هذا الاعتراض انما يرد على ظاهر كلامنا.

فاما ما بينا من المعنى الموجب ان يكون الفعل / غير المفعول كما يوجب (١٥٠أ/س) أن تكون القدرة غير المقدور وهو كون الفعل مؤثرا في المفعول كالقدرة سواء والمؤثر غير المتاثر اذ الشيء لايؤثر فى ذاته فلايرد عليه

(٢) ههنا؛هنا: ا د (٤) قالوا: ا ج د س ف ق، قال: ن. وهو (فهو: ج) الشاهد: ا ج س ف ق ن، ـــ: د (٦) ينتقل: د ج س ق ن، ينقل: ا (٩) بكون: د س ف ق، يكون: ج ن (١٠) الذوات: د س ف ق، الذات: ن (١١) ههنا: ج د س ف ق ، هنا: ا (١٦) ذا: ا ج د س ف ق، ذي: ن (٢٠) اذ: ج د س ف ق ن، ان: ا (*) اى فعلنا وفعل الله تعالى: هامش ف

الاعتراض لان ما ذكر من دليل المغايرة وان لم يوجد فقد وجد دليل غيره وهو ما ذكرنا.

ثم يقال لهم أ ليس انا قلنا جميعا في الفرق بين الصفة الراجعة الى الذات وبين الصفة التى هي معنى وراء الذات ان ما لايتوهم وجود الذات مع ارتفاعه فهو معنى راجع الى الذات كالوجود / مع الموجود. (١٤١ب/ب) فانا لو توهمنا ارتفاع الوجود لايتوهم بقاء الذات وما يتوهم وجود الذات مع ارتفاعه كان معنى وراء الذات كالسواد مع الذات الذى قام به. وكذا الحركة والسكون.

ثم انا لو توهمنا ارتفاع العلم عن ذات الباري جل وعلا، يتوهم وجود الذات بدون العلم وان كان الدليل العقلي يمنع من جواز الانفكاك بين الذات والعلم عند وجود احدهما وعدم الاخر / (١١٩ب/ج) لما ان العدم على الازلي محال فعلم ان العلم معنى وراء الذات.

وقلنا للمعتزلة ان طريق معرفة الفرق بين الصفة الراجعة الى الذات والصفة الزائدة على الذات هذا لاماقلتم من وجود الانفكاك واوضحنا ذلك بسواد الغراب وبياض الثلج. فلا بد من ان يقر بهذا واذا اقر بهذا.

قيل ان كان / (١١٧أ/ق) السماء لم توجد غير خلق عندك أليس انا لو توهمناها غير خلق لتصور وجودها كما ظنت الدهرية كونها غير خلق فهلا دلك هذا على ان الخلق معنى وراء السماء.

فان قالوا لو توهمنا ارتفاع الخلق عن السماء لبقيت سماء ولكن بقيت غير مخلوقة. وأما قط لايتصور كونها / (١٢٨أ/د) مخلوقة مع ارتفاع الخلق.

(١) وان: ج د س ف، ان: ا ن ق (٥) الموجود: ا ج د س ف ق ، الوجود : ن (١١) ان: ا ج س ف ق ن،ـ:د(١٢)طريق: د س ف ق، طريقة: ن (١٥) لو: ج د س ف ق ن، ــ ا (١٩) واما: س ف اما: ا ج د ق ن.

قيل وفي الشاهد لوتوهمنا/ارتفاع الضرب عن زيد او حين كان الضرب مرتفعا (١٥٠ب/س) عنه كان زيدا ولم يكن مضروبا/وقط لايتصور وجوده مضروبا بدون الضرب. (١١٠ب/ف) فينبغي ان يكون المضروب والضرب واحدا فان استمر على هذا ركب المحال. وان سلم ان الضرب مع هذا غير المضروب بطل فرقه.

وبالله التوفيق.

/ ثم قال هذا القائل لما كان المضروب غير الضرب استحال وجود (٨٣أ/ن) مضروب يكون ضربا. فلو كان المفعول غير الفعل على قياس الضرب لاستحال وجود مفعول هو فعل. ولما كان فعل الانسان مفعولا لله (٨٥ب/أ) تعالى عندنا وعندهم بطل قولهم بوجوب كون المفعول غير الفعل.

فنقول في جواب ذلك. وبالله التوفيق.

ان هذا منك تمويه وعدول عن سَنن الكلام. وبيان ذلك انا الزمنا ان يكون الفعل غير المفعول /. وبينا ذلك في كل فعل في الشاهد مع (١٤٢أ/ب مفعوله وبينا المعنى في ذلك ان المؤثر ينبغي ان يكون غير المتأثر واستوى الضرب والمضروب مع التكوين والمكون والايجاد والموجَد فيستويان.

فبعد ذلك ثبوت الفرق بين الضرب والفعل ان الضرب لايكون مضروبا والفعل يكون مفعولا لايوجب بطلان ما اثبتنا من التسوية على ان كل فعل في الشاهد مفعول الله تعالى ضربا كان او غير ضرب فانه مخلوقه غير ان اسم الفعل والمفعول اسم عام فيتناول كلاً.

والضرب اسم لفعل خاص وهو الايلام وهو عرض والعرض لايقبل الألم

(١) الضرب: ق، ـــ: د ج س ف ن، (٧) فلو: ا ج ف س ق ن، ولو: د (٨) وجود. د س ف ق ن، وجوده مفعول: ج (١٦) يكون: ج د س ف ق، لايكون: ن (١٨) والمفعول سم: ا ج د س ف ق، ـــ: ن (٠) فيتناول: د س ف ن، يتناول: ق (١٩) العرض: ج د س ف ق ن، ـــ: ا

بايلام غيره اياه وهو يقبل ايجاد غيره اياه فكان موجَدا فكان مفعولا وان لم يكن مضروبا لهذا.

(١٥١أ/س) ثم نظير هذا على قول من يسلّم منكم ان العبد له فعل / في الفرق بين فعل لفاعلَين وكلام لمتكلمَين فان فعل العبد لما كان مخلوقا كان خلقا (١٢٠أ/جـ) وفعلا / لله تعالى فيكون فعلا لله تعالى وللعبد فيكون فعلا لفاعلَين فيدعى المعتزلة ان هذا محال ويعتبرونه بكلام واحد انه لايكون كلاما لمتكلمَين ويستحيل ان يكون ذلك فكذا هذا.

اجابهم من سلّم منكم ان للعبد فعلا وهو عبد الله بن سعيد القطان وابو العباس القلانسي. فقال بان الفعل اسم عام لكل ما هو مقدور مفعول وقد ثبت أن فعلنا مقدور الله تعالى ومخلوقه فكان خلقه وفعله.

(١١٧ب/ق) والكلام اسم / لفعل خاص وهو المعنى المنافي للسكوت والافة وهو ينافي سكوت المحل الذى قام به وافته ويستحيل قيامه بمحلَين لينفي السكوت والافة عن محلَين فلم يكن كلاما لمحلَين

(١٢٨ب/د) /فاما الفعل فهو اسم لما يقع بالقدرة وهو مقدور الله تعالى ومقدور العبد فكان فعلا لهما حتى ان الكلام لما كان يقع بقدرة الله تعالى خلقا وقدرة العبد كسبا كان ايضا فعلا لفاعلَين.

اما لم يكن كلاما لمتكلمَين لما مر. فكذا الضرب عندنا لايكون مضروبا لانه اسم لنوع فعل وهو الايلام والمضروب اسم للمتألم والضرب لايقبل

(١) يقبل: ا ج د س ف ق، بعد: ن. فكان: ا ج د س ف ق، صار : ن. ٢ــ فكان: ا د س ف ق ن، وكان: ج (٣) ان: د س، ــ: ج ف ق ن، (٥) لفاعلين: ا د س ف ق ن، الفاعلين: ج (٨) اجابهم: د س ف ق ن، اجابه: ج (٩) فقال: جـ د س ف ق، فقالا: ن (١١) لفعل: د س ف ق، لمعنى: ن (١٥) كان: ا ج س ق ن، فكان: د ف (١٦) اما: ا ج د س ف ق، اما ما: ب ن

الألم فلم يكن مضروبا.

فاما الضرب فانه يقبل التخليق فكان مخلوقا مفعولا فكان من حيث انه فعل للعبد مفعولا لله تعالى. فاما من حيث انه ضرب لم يكن مضروبا لما مر. والله الموفق. /٠ (١١١أ/ف)

ثم نحن انما ندعي احالة كون الفعل مفعولا لمن هو فعله واحالة كون المفعول فعلا لمن هو مفعوله وننكر اتحاد الفعل والمفعول وفيما الزمت الامر بخلافه فان فعل العبد.عندنا كان مفعولا لله تعالى لا للعبد وكان هو فعلا للعبد لالله تعالى / فمن كان هو فعلا له لم يكن مفعولا له (١٥١ب/س) ومن كان مفعولا له لم يكن فعلا له ونحن لاننكر هذا انما ننكر اتحاد الفعل والمفعول بجهة واحدة وهي اضافته الى ذات واحد وقد بينا ذلك واثبتناه بتوفيق الله وعونه عز وجل.

ثم قال هذا القائل ان كان الفعل والمفعول على قياس الضرب والمضروب / فمعقول انه لايتصور وجود ضرب مع عدم المضروب فوجب ان (٨٦أ/أ) لايتصور وجود خلق ولامخلوق.

فنقول له في الجواب وبالله التوفيق: بم تنفصل ممن يقول / لك ان لم (٨٢ب/ن) يكن الخلق والمخلوق على قياس الضرب والمضروب ينبغي ان يجوز خلق مع عدم المخلوق وان كان لايجوز ضرب مع عدم المضروب.

والحاصل انا ندعى وجوب المغايرة بين ما هو فعل الذات وبين ماهو

(٢) الضرب: ج د س ف ق، المضروب: ن (٧) كان: ج د س ف ق، ـــ : ن (٩) ٢ـــ له: ا ج ذ س ف ق، ـــ: ن (٩ـــ١٠) اتحاد الفعل ... وقد بينا: د ق، ذلك: ا ن، ذاك: ج س ف. وعونه عز وجل: ا ج ق، ـــ: س ف (١٢) قال هذا القائل: ا د س ف ق ن، هذا القائل يقول : ج (١٥) بم تنفصل: ا ج د س ف ق، ثم نفصل: ن (١٦) ينبغي: ا د س ف ق ن، تبتغي: ج (١٨) ندعى: ا ج د س ف ق، لاندعى: ن. الذات: ا س، لذات: ج د ف ق ن

مفعول الذات ونستدل بالشاهد وانتم تقولون باستحالة فعل بلا (١٢٠ب/ج) مفعول / وتستدلون بالشاهد. ويدعى كل واحد بطلان قول صاحبه لادعائه في الغائب ما هو خلاف الشاهد.

ثم لاشك ان التسوية بين الشاهد والغائب واجبة عند وجوب التسوية وان التفرقة بين الشاهد والغائب واجبة عند وجوب التسوية وان التفرقة بينهما واجبة عند وجوب التفرقة. فانا جميعا سوّينا بين العالم الشاهد وبين العالم الغائب فى ثبوت العلم. وكذا في سائر الصفات. وفرقنا بين المريد لما هو سفه وقبيح كشتم نفسه وغير ذلك في الشاهد والغائب لوجوب التفرقة ثم هاهنا نحن سوينا في الفعل والمفعول بين الشاهد والغائب.

(١١٨أ/ق) وقلنا بوجوب مغايرتهما في الشاهد والغائب جميعا لقيام دليل التسوية / (١٢٩أ/د) وهو ما مر ان الفعل مؤثر والمفعول متأثر فيجب تغايرهما استدلالا / (١٥١أ/س) بالقدرة والمقدور وهذا المعنى / في الغائب موجود. ولهذا سُوى بين الشاهد والغائب في حق وجوب المغايرة بين القدرة والمقدور.

وانتم تثبتون التفرقة هاهنا بين الشاهد والغائب فتقولون إن الفعل وان (١٤٣أ/ب) كان غير المفعول / في الشاهد ففي الغائب ينبغي ان يكون الفعل هو المفعول وان قام دليل التسوية وفرقنا نحن في هذا بين الشاهد والغائب.

وقلنا بجواز الخلق ولا مخلوق وامتناع الضرب ولا مضروب لان الدليل يوجب التفرقة. وذلك لان الفعل صرف الممكن من الامكان الى الوجوب فان من الممكن ان يكون زيد في الدار ومن الممكن ان لايكون.

(١) مفعول الذات : د س ، مفعوله : ا ج ق ن، مفعول له : ف. نستدل : نستدله : ا فقط (٣) خلاف الشاهد : د س ف ق، خلاف في الشاهد : ن (٥) وان : ا ج د س ق ، فان: ف ن. (٦) بينهما: ا ج د س ف ق، ـــ: ن. وجوب: ا ج د س ف ق ، ـــ: ن (٦) ٢ـــ بين: ا ج د س ف ق، ـــ: ن (٩) هاهنا: ج د س ف ق ن، هنا: ا (١١) والمفعول متاثر: د، ج د س ف ق، ـــ: ن (١٤) ههنا: ج ف ق ن، بينهما: د ، هنا: ا (١٨) من: ا ج س ف ق ن، ـــ: د

فاذا كان خارج الدار كان كونه في الدار ممكنا. اذ الممكن هو ان لايكون ثابتا في الحال. واذا فرض وجوده لم يلزم منه محال. فاذا دخل فقد صار هذا الكون الذى كان في حد الامكان اي التصور والجواز الى الوجوب اى التحقق والوجود وكذا هذا في كل ما هو فعل.

ثم من شرطه حصول / انصراف الممكن من الامكان الى الوجوب في (١١١ب/ف) الجملة ليكون هو صرفا لامقارنته اياه الا ان الفعل في الشاهد عرض فلو لم يحصل انصراف الممكن به عن الامكان الى الوجوب لما تصور حصوله بعده لان الفعل كما وجد ينعدم في الثاني والمعدوم لايتصور منه التأثير في المتأثر فكان الضرب الحاصل من زيد الواقع على عمرو فعلا لانه يصرف الألم الممكن في عمرو من الامكان الى الوجوب وكان ضربا لكونه صرفا لممكن مخصوص وهو الألم / فلو وجد الضرب من زيد (١٢١أ/ج) وعمرو منعدم لايتصور بقاء الضرب الى وقت وجود عمرو ليحصل به الألم في عمرو لاستحالة بقائه لكونه عرضا فينعدم للحال.

/ثم يوجد عمرو ولا ضرب فلا يحصل فيه الألم فلم يتصور وجود (١٥٢ب/س) الضرب ولا مضروب. فاما الفعل في الغائب فواجب الدوام لكونه ازليا كسائر الصفات فيبقى الى وقت وجود المفعول فيحصل به صرف هذا الممكن من الامكان الى الوجوب فكان فعلا من الاصل.

ونظير هذا في الحكميات القتل فانه / لما كان فعلا ينزهق بسببه الروح (٨٦ب/أ)

---

(٣) حد: ا د س ف ق ن، حال: ج (٤) التحقق: ب ج د س ف ق، التحق: ن. وكدا: ا ج ق ن، فكذا : د س ف (٦) الجملة : ا ج د س ف ق، الحكمة: ن (٠) مقارنته: ا ج س ق ن، مقاربته : د ف. ان ـــ: ج فقط (٨) حصوله: ... لايتصور: ا ج ن س ف ق، ـــ: د. وجد: ج د س ف ق، يوجد: ن (٩) فعلا: س ف ق، فعل: جـ، فعلا له: ن. الألم الممكن: ج فقط. (١١) فلو: ا ج د س ف ق ، ولو: ن (١٣) للحال: د ف ق ن، الحال: س (١٧) فكان: ا د س ف ق، وكان: ج (١٨) بسببه : ا د س ف ق ن، لسببه : ج

عن بدن الحيوان فاذا وجد الرمي من انسان ثم مر السهم واصاب المرمى اليه وجرحه ثم ترادفت الآلام ثم انزهقت روحه بسبب ذلك يظهر عند انزهاق روحه ان ذلك الرمي من حين وجد كان قتلا وان لم يوجد للحال (٨٤أ/ن) اثره في المحل فوجد القتل ولا مقتول ولهذا / يظهر تعلق احكام القتل (١١٨ب/ق) / بذلك الفعل حتى ان الفعل لو كان خطأ فكفر كفارة القتل جاز وان (١٢٩ب/د) كان / المرمى اليه بعدُ حيا فكذا هذا وفي فعل الشاهد لايتصور حصول اثره الحقيقي بعد انعدامه ففرقنا بين الشاهد والغائب لقيام دليل التفرقة. وبهذا فرقنا نحن والاشعرية بين وجود الامر ولامامور بين الشاهد والغائب وجوزنا ذلك في الغائب.

وقلنا باحالته في الشاهد بعين هذا الفرق هناك فتذكرت الاشعرية هذا الفرق هناك ونسيت هاهنا. وجاء من هذا كله اناسوينا في الفعل والمفعول في ايجاب القول بتغايرهما بين الشاهد والغائب لقيام دليل التسوية وفرقنا فيهما في حق جواز انفكاك احدهما عن الاخر بين الشاهد والغائب لقيام دليل التفرقة. وانما الاشعرية قلبت القضية فسوّت في ذلك بين الشاهد والغائب عند قيام دليل التفرقة وفرقت بينهما عند قيام دليل التسوية وهذا قلب المعقول وخروج عن قضية الدليل. والله الموفق.

(١٥٢أ/س) فاذا سلمت هذه الطريقة وصح الاستدلال بالضرب والمضروب والقتل والمقتول وسائر الافعال اندفعت الاسئلة بحمد الله تعالى ومنه.

---

(٣) للحال: ا د س ف ق ن، ـــ: ج (٧) بين: ا د س ف ق، في: ج ن (١٠) فتذكرت: س ف ق ن، فقد ذكرت: جـ. (١١) هناك: د س، ـــ: ا ج ف ن ق، ههنا: ج ن ق، هنا: د ا ف . جاء: ا ج د س ف ق، ماجاء: ن (١٤) انما: س ف ق، ـــ: جـ ن. القضية: د س ف، القصه: ا ج ق ن، (٠) في ذلك: ج. د ب ف ق ن، فمن ذلك: ا (١٥) التفرقة ... دليل: ا ج د س ف ق، ـــ: ن. وهذا: د س ف ق، هذا: ن (١٧) فاذا: ا ج ن ق، واذا: د س ، اذا: ف. وصح: ا ج س ف ق ن، فيصح: د

والذي يحقق مذهبنا ويوجب بطلان مذهب الخصوم / ان العالم كان (١٢١ب/ج) معدوما وكذا كل جزء من اجزائه على التعين / وكان يجوز عليه الوجود (١١٢أ/ف) فكان العدم متحققا والوجود ممكنا فلو جاز اختصاصه بالوجود الممكن عن العدم المتحقق من غير تخصيص مخصص له بذلك وراء ذاته بل بما هو عين ذاته لجاز اختصاص ما كان افتراقه متحققا بالامتزاج الممكن من غير معنى وراء ذاته بل هو عين ذاته.

وكذا في كل مجتمع افترق ومفترق اجتمع وكل متحرك سكن وساكن تحرك. وكذا في جميع الاعراض فيؤدي الى القول بصحة مذاهب الثنوية ونفاة الاعراض من الدهرية وغيرهم. ولايقال انه اختص بالوجود بعد العدم لمعنى هو غيره وهو قدرة الباري جل وعلا لان القدرة تقتضى / كون ما يدخل تحتها مقدورا، وإما لايقتضى كونه موجودا ولو اقتضى (١٤٤أ/ب) كونه موجودا لكان ايجادا. اذ الايجاد ما يوجب الوجود كالاجلاس ما يوجب الجلوس وليس المقدور بموجود لامحالة.

ولهذا يوصف المعدوم بانه مقدور فدل ان هذا باطل ولان الوجود لو حصل بالقدرة لم يكن بنا حاجة الى القول بالخلق والايجاد فكان الله تعالى قادرا على العالم لا خالقا له / ولا موجدا وبظهور بطلان هذا (١٣٠أ/د) القول ظهر بطلان هذا السؤال.

والله الموفق.

---

(٢) التعين: د س ف ق، التعيين: ا ج، اليقين: ن (٣) ممكنا: د س ف ق ن، متمكنا: ج (٤) مخصص: ق، ـــ: ا ج د س ف ن (٧) ومفترق: ا ج د ق، او مفترق: ف ن س. سكن: ا ج د س ف ق ، ساكن: ن (٨) تحرك: ا ج د س ف ق ، متحرك: ن (١٠) لمعنى: د س ف، بمعني: ا ج ن ق ، (١١) تحتها: ج د س ق، تحته: ا ب ف ن. (و:ج) اما: جـ د س امّا ما: ف ق، اما: ف ما ا ، ـــ: ن (١٦) موجدا: ا ج س ف ق ن، موجودا: د (٠) وبظهور: س ا ج ف، فبظهور: د ويظهر: ب ن (١٧) ظهر: ا س ، ظهور: ب د ف ن، ظهو: ج (كذا).

ثم جهالة من يعلق الوجود بالقدرة دون الايجاد افحش من جهالة الكرامية
(٨٧أ/أ) حيث يثبتون اسم الخالق بالقدرة دون صفة الخلق / لان / ذلك من باب
(١١٩أ/ق) العبارات وقد يوجد مثل ذلك / في الشاهد وان كان مجازا فجهالتهم انهم
(١٥٣ب/س) ظنوا المجاز حقيقة وهؤلاء علقوا بحقيقة القدرة ما لايصلح حكما لها
فصاروا كمن علق الوجود بالعلم أو السمع او البصر وذلك محال فكذا هذا. وجعلوا الايجاد والتكوين عبارتين فارغتين عن المعنى فاذاً هاتان جهالتان في الحقائق وتلك جهالة واحدة في محالّ العبارات. وبالله التوفيق.

واذا ثبت بما بينا من الدلائل المغايرة بين التكوين والمكون فيجب علينا ان نصرف العناية الى حل ما اوردوا من الشبهات فنقول. وبالله تعالى التوفيق.

قولهم ان الفعل يتعدى الى المفعول واذا ثبت انه لابد ان يتعدى الى مفعول
(٨٤أ/ن) فلو وجد الفعل في الازل لايخلو اما ان كان ما يتعدى اليه / موجودا
في الازل او كان معدوما فان كان موجودا فهو القول بقدم العالم وان كان معدوما ينبغي ان يكون المعدوم مفعولاً.

الجواب عنه ان نقول عين هذا الكلام اعتراف منه ان الفعل غير المفعول لانه زعم ان الفعل يتعدى الى المفعول والشيء يتعدى الى غيره لا الى نفسه اذ تعدى الشيء الى نفسه محال فاذا هذا الكلام حجة عليه.

ثم نقول الفعل يتعدى الى المفعول في الجملة. فأما ان يتعدى اليه في
(١٤٤ب/ب) الاحوال اجمع فهذا ليس بشرط له الاترى ان الامر متعد. يقال / امرته
(١١٩ب/ف) فأتمر / ثم كان امر الله تعالى للعالم بالوجود وهو خطاب

---

(٣) انهم: ا ج د س ف ق، ان: ن (٥) او ... او: ج د س ف ق، و... و: ا، و... او: ن
(٦) فارغتين: ا ج س ف ق ن، ـــ: د (١٠) بد: ا ج د س ف ق، ـــ: ن (١٠) يتعدى : ا ج د س ف ق ، يبتدى: ن (١٨) له: ا ج د س ف ن، ـــ: ق (٠ ) امرته: ا ج س ن ق ف، امرا به: د

«كن» موجودا في الازل وكان امره الذى هو امر ايجاب موجودا في الازل ولا مأمور ولاوجوب، نكذا هذا وهذا لانه ما كان امرا بالوجود ليوجد في القدم بل ليوجد كل موجود في وقت وجوده وما كان امرا ليجب على المعدوم في القدم بل ليجب على المكلفين وقت / وجودهم وبلوغهم (١٥٤أ/س) مبلغ توجه الخطاب فكذا التكوين في الازل ما كان ليكون المكون فى الازل بل ليكون وقت وجوده وكذا ما كانت ارادته ليكون مراده في الازل بل ليكون كل مراد له وقت وجوده.

ثم نقول لهم الله تعالى هل كان قادرا على العالم حالة عدمه فلابد من بلى فيكون معدوما مقدور الوجود.

قلنا وبعد وجوده هل هو قادر على عدمه؟ فلا بد من بلى . قلنا وهو يقدر على ذلك بقدرة حادثة ام بقدرة ازلية فلا بد/من القول بقدرة ازلية. (١٣٠ب/د)

قلنا تلك القدرة كانت في الازل قدرة على عدم العالم. فان قالوا نعم فقد جعلوا قدرة على عدم المعدوم وهو محال، وان قالوا هو قدرة على عدم الموجود.

قلنا وهل كان العالم في الازل موجودا فان قالوا نعم فقد / وقعوا فيما (١١٩ب/ق) نسبوا خصومهم اليه وان قالوا لا. قلنا وكيف يكون في الازل قدرة على عدم الموجود ولا موجود. فلا بد من ان يقول كانت القدرة في الازل قدرة على عدم الموجود وقت وجوده.

---

(١) كن: ح د س ف ن، كن عنده: ق، (٣) فكذا هذا: ا ج د ف ق ن، ـــ: س (٠) ليوجد: يوجد: د (٢) ولامأمور ولاوجوب ..توجه الخطاب فكذا: تكرر في: ب ن. (٦) ليكون: ب د س ف ق، لتكون: ج، لتكوين: ن. (٨) حالة: ا ج د س ف ق، حال: ن (١٦) فلا بد من القول بقدرة ازلية : ا د س ف ق ن، ـــ: ا (١٣) قدرة: د س ف ق، ـــ: ا ج ن (١٧) الموجود: د س ف ق، الوجود: ن. بلى ـــ: ق ( ٠ ) لا: ا ج د س ف ق، ـــ: ن ( ٠ ) ولا موجود: ف س د ق ن، ـــ: ج. ( ٠ ) يقول: ا د ف س، يقولوا: ح ق ن

فكذا هذا لنا في الفعل.

والله الموفق.

وما قال ان عند هؤلاء القوم ان المخلوق واقع بالخلق فيلزمهم ان يكون الخلق بمعنى القدرة فيلزم ان يكون له قدرتان ولان قدرة الباري جل (٨٧ب/أ) وعلا اذا كانت شاملة لجميع المقدروات / استغنى عن الخلق والايجاد ولايجوز اثبات صفة لله تعالى لافائدة فيها.

(١٢٢ب/ج) يقال في جوابه انك رجل / تهذى ابدا بما يعود ضرره عليك دون خصمك. ولاتدرى بذلك لجهلك بالحقائق.

(١٥٤ب/س) اما قولك ان المخلوق لو كان واقعا بالخلق / فيكون الخلق قدرة.

قلنا والوقوع متى يكون بالقدرة بل الوقوع يكون بالايقاع. والوجود بالايجاد والقدرة ليكون الفاعل في فعله مختارا غير مضطر. والارادة، ليخرج المفعول على التوالي والنظام، والعلم ليخرج على الاحكام.

ثم ان هذا الكلام هو سخنة عينك والمخيب لك في جميع سعيك فان وقوع العالم لو كان بالقدرة والقدرة ازلية ينبغي على زعمك ان يكون العالم ازليا لكون ما يتعلق وقوعه به ازليا فتقع في جميع ما عِبْتَ به خصمك. وكلامك الثاني ان قدرة الباري جل وعلا اذا كانت شاملة لجميع (٨٥أ/ن) المقدورات / استغنى عن الخلق والايجاد ولا يجوز اثبات صفة

(١) هذا: ا د س ج ق ن، هنا: ف (٣) فليزمهم: ا د س ف ق ن، فلزمهم: ج (٤) بمعنى: ا د س ف ق ن، لمعنى: ج (٥) قدرة: ا ج د س ف ق، ـــ: ن. (٧) ابدا بما: ا ج د س ف ق، بما : ن (١٠) يكون بالايقاع: ا ج د س ق ن، بالايقاع يكون: ف. بل: ج، ـــ: ا د س ف ن، (١١) فعله: ا ج د س ف ق ، عمله: ن (١٣) المخيب: ا ج د س ف ق، المخيت: ن (١٥) لكون: ح د ف س ق، الكون: ا ن (١٦) لجميع: ا ج د س ف ق ، بجميع : ن

لافائدة فيها باطل ايضا لان المعدوم لايوجد بالقدرة على الايجاد بدون الايجاد فان العالم في جال عدمه كان مقدور الايجاد ولا وجود لما ان الايجاد لم يكن ليوجده للحال بل ليوجده عند ما علم الله تعالى وجوده واراد وجوده فلم تقع بها الغنية عن الايجاد والخلق ثم هذا عليك.

فان الوقوع لما كان بالقدرة / وقعت الغنية عن الخلق والايجاد فلماذا (١١٣أ/ف) تجعله خالقا موجدا وتجعل العالم مخلوقا موجَدا واى فائدة في ذلك واى معنى تحت لفظة الخلق / والايجاد والمخلوق والموجَد؟ وفيه ما مر ايضا (١٥٥أ/س) من وجوب قدم الموجودات لما كان وجودها متعلقا بالقدرة وعنده قدم ما يتعلق به وجود العالم يوجب قدم العالم.

./ثم نقول له لما كان الوجود متعلقا بالقدرة لاغير فاى فائدة في خطاب (١٣١أ/د) «كن» / ولاي معنى قال صاحبكم الاشعري بل جميع اصحابكم ان الله تعالى خالق المخلوقات بخطاب كن فاي عذر لك في ذلك فهو عذري في الخلق والايجاد.

ثم ينبغي على قود كلامك ان يكون خطاب كن قدرة فتكون له تعالى قدرتان وما قال ان الخلق لو كان غير المخلوق اما ان يكون قائما بمحل اولا في محل / او بذات الباري ولو كان قائما بذات الباري جل وعلا (١٢٠أ/ق) لايخلو اما ان يكون محدثا او ازليا والاقسام كلها باطلة عندنا

(١) يوجد: ا ج د س ف ق، يوصف: ن (٢) العالم: ا ح د س ف ق، العلم: ن (٣) ا— ليوجده: ا ج ف ن، ليوجد: د ق س (٠) ليوجد: ا د س ف ق، ليوجده: ج ن عند: ا د ف س ق ن، عنده: ج (٤) فلم تقع: ا ج د س ف ق، —: ن بها الغنية: الغنية بها: ن (٧) تحت لفظه: ا ج ق س، تحت لفظ : د ف، يجب لفظة لفظة (متكررة): ن .والمخاوق والموجد: ج ق ن، والموجد والمخلوق: س ف،(٧) ما مر ايضا: ج د س ف ق، ايضا ما مر: ا ن(٨) وجوب: د ف ق ن، وجود: س (٨) عنده: ا ج د س ف، عند: ن ق (١٠) نقول له: ا ح د س ق ن، نقول: ف (١٥) كان: ا ج د س ف ق ، —: ن (١٧) لايخلو: ا ج د س ف ق، لايخفى: ن

على ما نبين الا ما قال انه قائم بذات الباري جل وعلا وانه ازلى. فما قال في ابطاله ان الاختراع ان حصل به فهو في معنى القدرة هذيان ظاهر. كيف يقال يحصل الاختراع بالخلق القائم بذات الله تعالى / (١٢٣أ/ج) والاختراع هو الخلق على ما بينا ان الخلق والاختراع والايجاد والتكوين نظائر وهي من الاسامي المترادفة بل كان ينبغي ان يقول ان حصل به الوجود فهو في معنى القدرة. وقد بينا فساده لان الوجود يكون بالايجاد لابالقدرة. وما قاله بعد فراغه عن افساد هذه الاقسام بزعمه ان ببطلان هذه الاقسام ظهر ان الخلق ليس معنى زائدا على المخلوق.

قلنا وما انقسم الى اقسام وظهر بطلان الاقسام سوى واحدمنها انما يتعين ذلك ان لو كان في حد الامكان. فاما اذا كان هو ساوى غيره في الامتناع فلم قلت انه يتعين ذلك واي فرق بينك وبين غيرك من الخصوم ان لو قال لما ظهر بطلان الاقسام كلها تعين ان التكوين معنى وراء المكون وهو قائم لا في مكان كما قالت جماعة منكم او قال هو حادث قائم بذات الباري كما قالت الكرامية وذلك كله باطل فكذا قولك باطل. ودلائل امتناع كون التكوين راجعا الى المكون قد مرت على الاستقصاء.

(١٥٥ب/س) ثم نقول لم يقم لك دليل / بطلان كون التكوين ازليا قائما بذات الباري لما مر من الجواب عن شبهاتك ونبين ايضا ان شاء الله تعالى اذا

---

(٢) ان حصل: د ف ق ن، الحصر: س. فهو: فهى: ا. هذيان: ا ج د س ف ق، هذان: ن (٤) يقول: يكون يقول: ج (٦) فهو: فهي: ا (٦) فساده: د س ف، ان هذا فاسد: ا ح ن ف. يكون: ج د س ف ق ن، بكون: ا (٧) بزعمه: يزعمه: ا (١٠) هو: ا س ن، ـــ: ج د ف ق. ذلك: ف، ـــ: ج د س ف ن (١١) الخصوم: ا ج د س ف ق، الخصم: ن (١٣) قالت: د س ف ق، قاله: ن (١٤) دلائل: ا د ف ق ن س، دلائله: ج. فكذا: وكذا: ح (١٦) لم: ا ج د س ف ق، ان لم: ن (١٧) لما مر: ولما مر: ج

انتهينا الى اثبات قدم التكوين. وبالله التوفيق.

هذا كله ابطال كلام هذا الذى جعل قولنا نظير قول برقلس حكيت شبّهه بلفظه ثم رددت ذلك كله على ما مر لئلا يظن عند حكايتي ذلك بغير عبارته انى قصرت في بيان كلامه لتعذر / ابطال ذلك والحمد لله (١٣١ب/د) محق الحق ومبطل الباطل.

واما ما قال غيره من الاشعرية / ان الكفر فعل العبد وهو مفعوله فدل (١١٣ب/ف) ذلك على جواز كون الفعل مفعولا. والجواب عنه ان هذا غير مسلم بل الكفر فعله لا مفعوله وهو مفعول الله تعالى. وما ادعى من الاتفاق ان ما ليس بمفعول للعبد ليس بفعل له باطل وخصومه لايوافقونه في ذلك وقد اقمنا الدلائل على وجوب كون الفعل غير المفعول.

والله الموفق.

واذا ثبت ان التكوين غير المكون فبعد ذلك نصرف العناية الى اثبات قدم التكوين وقد خالفنا في ذلك جميع فرق الضلال على ما بينا في اول المسألة وشبهتهم ما مر انها مقالة محدثة على ما قررنا /. (١٢٠ب/ق)

/ والثاني / ان القول بقدم التكوين يوجب القول بقدم المكونات. (١٢٣ب/ج)
(٨٥ب/ن)

فنقول وبالله التوفيق اذا ثبت ان التكوين غير المكون لما ذكرنا من الدلائل.

---

(١) وبالله التوفيق: د ف ق ن، ـــ: س (٢) برقلس: ق (ابرقلس هامش). ابرقلس: س، ابرقلو س: ف، ابي قلس: ا. ابن قلس: ج ن (٢) ا‍ــ هذا: ج د س ف ق، وهذا: ا. ثم: و: جـ (٣) حكايتى: ا جـ د س ف ق، حكاية: ن (٦) واما: ا د س ف ق، فاما: ج ن. وهو: بل هو: ف (٧) والجواب عنه: د س ف، فالجواب عنه: ف، فالجواب: ن (٨) وما: ا ج د س ف ق،ومن: ن(١٠)الدلائل: د س ف ق، الدلالة: ج ن (١١) والله الموفق: د ف ق ن، والله اعلم: س (١٣) الضلال: ا د س ف ق، الضلالة: ن، الطلال: ج.شبهتهم: جـ س ق ن، شبههم: ف (١٤) ما مر انها: وما مر انها: د، ما مر بها: ج

فنقول بعد ذلك انه لايخلو اما ان كان ازليا كما قلنا واما ان كان محدثا. ولاوجه لكونه محدثا لانه ينقسم الى اقسام ثلاثة ثم ينقسم كل قسم الى قسمين وكلها ممتنعة فيكون القول بها ممتنعا. اذ لا بد عند القول بحدوثه من اثباته على احد هذه الاقسام الثلاثة ثم على احد القسمين فيكون ذلك اثبات ما قام دليل امتناعه وهو باطل.

(١٥٦أ/س) وبيان / تلك الاقسام الاولية انه اما ان حدث في محل سوى ذات الله تعالى او حدث لا في محل او حدث في ذات الله تعالى وكل قسم ينقسم الى قسمين. اما ان حدث بنفسه او باحداث الله تعالى. ولا وجه الى القول بان حدث باحداث الله تعالى لان الكلام في التكوين الثاني كهو في الاول فيؤدى الى ان احداث التكوين الثاني بتكوين ثالث والثالث برابع الى ما لايتناهى كما هو مذهب معمر وهو باطل.

اذ القول بتعلق حدوث العالم بما لايتناهى من الاسباب يمنع من حدوثه ووجوده وهو موجود بالحس محدث بالدليل الضروري فكان ذلك دليلا على بطلان هذه المقالة وهو مثل قول الدهرية لاحادث الا وقبله حادث. وقد بينا فساد ذلك وفي القول بصحة هذا قول بقدم العالم.

(٨٨ب/أ) والقول بقدمه يوجب بطلان التكوين / فاذا هذا قول توجب صحته بطلانه ولاوجه الى القول بحدوثه لاباحداث احد لانه لو جاز هذا

(٢) لكونه: ا د س ف ق ن، الى كونه: ج (٤) ثم: ـ س (٦) الاولية: ا د س ف ق ن، الاول: ج، (٨) الى القول: ج د س ف ن، للقول: ا ق (١٠) احداث: د س ف ن، احدث: ا ج ق (١١) وهو: ا ج ف س ق ن، وهذا: د (١٣) دليلا: ا ج ف ق ن، باطلا دليلا: د س (١٤) المقالة: ج د س ف ق ن، الدلالة: ا (١٥) قول: د س ف ق، القول: ن (١٧) بحدوثه: د س ف ق. بحدوث: ن. هذا: ج د س ف ق ن، هو: ا

فى التكوين لجاز في كل العالم وقد مر ابطال ذلك في مسألة اثبات الصانع وليس يستقيم قول الكرامية انه يحدث بالقدرة اذ من مذهبهم ان التكوين يحدث في ذات اللّه تعالى بقدرته/لاباحداث وتكوين ثم يحدث جميع العالم (١٣٢أ/د) بتكوين الله تعالى القائم بذاته لان هذا فاسد من وجوه.

احدها انه لو كان بالقدرة لكانت القدرة تكوينا اذ التكوين ليس الا ما يتكون به المكون وكذا الايجاد ليس الا ما يوجد به الحادث فاذا كان هذا في الحقيقة قولا بقدم الايجاد لان القدرة عندهم / ازلية ولان حدوث (١١٤أ/ف) الفعل لو جاز بمجرد القدرة من غير الايجاد والتكوين لجاز ذلك في جميع العالم فيكون العالم حادثا غير محدث موجودا بالقدرة فيبطل القول بوجود التكوين / فيبطل القول بحدوثه بالقدرة. (١٥٦ب/س)

فكان هذا ايضا قولا توجب صحته بطلانه. وما كان هذا سبيله من الاقاويل فهو باطل ولان عندهم حدوث التكوين بالقدرة وحدوث جميع العالم بالتكوين فيسمون / التكوين حادثا لامحدثا لانه ما حدث (١٢٤أ/ج) بالاحداث ليكون محدثا / ويسمون العالم محدثا لان حدوثه كان بالاحداث. (١٢١أ/ق)

ويقولون المحدث ما وقع عليه الاحداث. فاما حادث لم يقع عليه الاحداث فهو ليس بمحدث. وكذا يسمون كلام الله تعالى حادثا لامحدثا

---

(٢) يحدث: ا ج د س ق ، حدث: ف، محدث: ن (٧) الايجاد: ا ج د س ف ق، الاتحاد: ن (٧) بقدم: ا د س ف ق ن، بعدم: ج (٨) بمجرد: ا د س ف ق ن، لمجرد: ج (٩) حادثا: ا ج س ف ق ن، ــ: د. فيبطل: ن ق، وبطل: د س ف (١١) كان: د س ف ق، ــ: ن (١٣) لانه ما ... محدثا: ا ح س ف ق ن، ــ: د (١٤) ويسمون ... لان حدوثه: ا ج د س ف ق، لان وجوده: ن(١٤) كان بالاحداث: ا ج س ف ق ن، ما كان لاحداث : د (١٥) حادث: ا ج س ف ق ن، حدوث: د (١٦) لامحدثا: ا د س ف ق ن، ــ: ج

مخلوقا فكان التكوين هو مقدور الله تعالى لاغير. وهو حادث في ذاته والعالم ليس بمقدور الله تعالى فلم يكن لله تعالى قدرة الاعلى ما في ذاته. فاما على ما وراء ذلك فلا قدرة له عليه وهذا فاسد من وجوه لما فيه من ازالة قدرة الله تعالى عن العالم واقتصار قدرته على ما في ذاته والقول به مما يوجب مسارعة العقلاء اجمع الى اكفارهم.

ولان القول به انكار لقوله تعالى: وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ (١). وعندهم لايقدر على شيء الا على ما يحدث في ذاته ولان من اجزاء العالم ما هو مقدور غير الله تعالى وهو افعال الحيوانات اجمع فلو لم تكن مقدورة له مع جواز كونها مقدورة لغيره للزمه العجز اذ زوال القدرة عما هو في نفسه مقدور لن يكون الاعن عجز. وقد بينا ذلك فيما تقدم وصار كل ما دبّ ودرج مماله فعل اختيارى قادرا على ما قصرت عنه (٨٦أ/ن) قدرة الله/ تعالى وبطلان هذا لايخفى. فاذا بطل هذان القسمان. وكل قسم من الاقسام الثلاثه ينقسم الى احد هذين القسمين بطل الاقسام كلها. ثم نقول كل قسم من ذلك فاسد فى نفسه ايضا اما جدوثه لا في محل ففاسد من وجهين.

احدهما ان التكوين الحادث عرض ووجود العرض قائما بنفسه محال كما في سائر الاعراض كالسواد والبياض والحركة والسكون وغير ذلك من الاعراض وليس يستقيم قول صاحب هذه المقالة وهو ابن الرونْدى ان (٣٢أب/د) التكوين ليس بعرض / لأن العرض ما يعرض الجوهر فيوجد فيه

(٣—٤) فاما على ما ... في ذاته: ا ج د س ف ق، —: ن (٦) ١— الانعام ١٠٢ (٧) يحدث: د س ف ق، حدث: ا ج ن (١٠) لن: ا د س ف ق ن، —: ج (١١) مادب: ج د س ف ق ن، د ب: ا (١٢) وكل: ا ج ف ق ن، فكل: د س، (١٤) ذلك: ا ج د ق ن س، الاقسام الثلاثه: ف (١٦) قائما: ا د س ف ق ن، قائم: ج (١٨) ليس بستقيم: د س ف، لن يستقيم: ق ن (١٨) الروندي: ا ح د س ف ق، الراوندي: ن. (١٩) الجوهر: ا ج د س ف ق، الجواهر: ن

وهذا لايعرض الجوهر بل يوجد لا في محل.

والعرض هو الذى يستحيل قيامه بنفسه لاما ليس بعرض لانا نقول له جوّز قيام السواد والبياض والحركة والسكون وغير ذلك لا في محل ولا تسمّيها اعراضا. لانها لم تعرض الجوهر فان جوز ذلك خرج عن المعقول / والتحق باهل العناد وان لم يجوز بطل سعيه. (٨٩/أ)

ثم نقول ان استحالة قيام/هذه الاعراض بانفسها ما كانت لانها اعراض (١٢٤ب/ج) تعرض الجوهر بل اعتراضها الجوهر ووجودها فيه لاغير، كان لاستحالة قيامها بذواتها فكانت مفتقرة الى محل/في انفسها لما انها صفات تتجلى (١١٤ب/ف) بها محالها وتمتاز بقيامها بها عما لاقيام لها بها فلا يتصور وجودها الا على هذا السبيل. والله الموفق.

والوجه الثاني ان التكوين لو كان قائما لا في محل لم يكن لله تعالى به اختصاص فلم يكن هو به مكونا كما لايكون الذات في / الشاهد اسود (١٢١ب/ق) بسواد لم يقم به فلم يكن الله تعالى خالق العالم فلم يكن العالم دالا عليه. والقول بهذا تعطيله ونفيه. ولو جاز ان يوصف الله تعالى به وان لم يقم التكوين به لجاز ان يوصف به غير الله تعالى وان لم يكن للتكوين اختصاص به فيكون لوحدث اليوم جسم لكان كل واحد من الناس مكونا له خالقا موجدا محدثا ولا يكون الله تعالى بكونه خالقا له اولى من كل واحد من الناس وفساد هذا لايخفى.

---

(١) الجوهر: ا ج د س ف ق، الجواهر: ن (٢) له: ا ج س ف ق ن، لو: د (٤) الجوهر: ا ج د س ف ق، الجواهر: ن (٨) صنات: ا ج د س ف ق، صارت: ب ن. تتجلى: ا، تتحلى: ب ج س ف ق ن، تحلى: د (٠) بها: ا د س ف، به: ج ن ق الاعلى هذا السبيل: س ف ق ن، على هذا الطريق: د، لاعلى هذا السبيل: ا ب ج (١٤) خالق: به خالق: د. فلم: ا ج س.ف ق ن، ولم: د. تعطيله: ج د س ف ق ن، تعطيل. ا (١٦) يكن: ا ج د س ف ق، ـــ: ن (١٨) بكونه: ج د س ف ق، يكون: ن (١٩) واحد: ا ج د ف، ـــ: س ن ق

ولو وجد سواد لا في محل لكان كل الاجسام اسود به والقول بهذا كله خروج عن قضايا العقول فبطل هذا القسم واما حدوثه في محل اخر سوى (١٥٧ب/س) ذات القديم جل وعلا فمحال فاسد ايضا / لوجوه احدها ما مر ان التكوين حدث بتكوين ام لابتكوين الى اخر ما بينا.

والثاني ان التكوين لو كان قائما بمحل لكان المكون للعالم من قام به التكوين لا الله تعالى كما في جميع الصفات التي مر ذكرها ان الموصوف محالها لاغيرها وقد قررنا ذلك غير مرة.

والثالث ان ذلك المحل الذى قام به التكوين اما ان يكون قديما واما ان يكون محدثا فان كان قديما اما ان كان موصوفا بصفات الكمال واما ان لم يكن موصوفا بها. فان لم يكن موصوفا بها فلايكون قديما اذ التعرى عن صفات الكمال يوجب الاتصاف باضدادها وهى كلها نقائص، وذلك من امارات الحدث. ولو كان موصوفا بصفات الكمال والتكوين قائم به فهو الخالق للعالم المكون له لاذلك الغير.

وجاء من هذا ما ذهبنا اليه وابيتم انتم من اثبات صانع قديم للعالم كان (١٣٣أ/د) التكوين/صفة له قائمة به وبطل جميع سعيكم. فبعد ذلك القول باثبات قديم اخر لاتكوين له باطل. اذ القول بالقديمين القائمين بالذات محال على (١١٥أ/ج) /ما مر. وكذا جعل من له صفات الكمال وهو موصوف بالتكوين غير صانع العالم وجعل من لاتكوين له صانعا له قلب المعقول فيكون باطلا وبالله التوفيق.

---

(١ــ٢) لكان كل... في محل: ا ج د س ف ق، ـــ: ن (٢) فبطل : ج د س ف ق، فيبطل: ا (٣) ما مر: ا ج د س ف ق، بما مر من: ن (١٠) بها: ج د س ف ق ن، ـــ: ا (١١) وهى: ا ج س ف ق ن، وهن: د (١٣) للعالم: ا ج س ف ق ن، ـــ: د (١٤) تكوين: ج د س ف ق ن، يكون: ا (١٨) ١ـــ له (١٣): ا ج د س ف ق، ـــ: ن

وان كان ذلك المحل حادثا اما ان حدث بتكوين واما ان حدث لابتكوين.

فان حدث لا بتكوين، ان حدث لابمعنى من قبل الباري جل وعلا.

واما ان حدث بالقدرة. ولا وجه الى القول بحدوثه لابمعنى من قبل الباري لانه لو جاز ذلك فيه لجاز في جميع العالم وفيه تعطيل الصانع ولا وجه للقول بحدوثه بالقدرة لابتكوين لما مر انه لو جاز هذا فيه / لجاز في (٨٦ب/ن) جميع العالم فبطل التكوين اصلا ويكون العالم مقدور الله تعالى لامخلوقه ويكون الله تعالى قادرا على العالم لاخالقا له والقول به كفر / لما ان القدرة لاتقتضى الوجود / بدون الفعل فيكون فيه ايضا/ (١١٥أ/ف) /تعطيل الصانع ولان وجوده لو كان بالقدرة لكانت القدرة ايجادا وهي (١٥٨أ/س) ازلية فكان الايجاد ازليا. ولو حدث بتكوين اما ان حدث بتكوين سابق (١٢٢أ/ق) عليه كما هو المحكى عن بشر بن المعتمر. واما ان حدث بتكوين مقارن (٨٩ب/أ) له كما هو المحكى عن ابي الهذيل فان حدث بتكوين سابق عليه فاذا لاقيام للتكوين به قبل وجوده.

اذ قيام تكوين موجود بمكون لم يوجد بعد محال. وقد ابطلنا قيام التكوين بنفسه ولانه لما جاز وجود التكوين ولا مكون بعد زمانا واحدا جاز ازمنة كثيرة.اذ لا فرق بين التقدم بزمان والتقدم بازمنة في ان وجوده ولا مكون جائز.

واذا كان كذلك بطل ادعاؤهم ان وجود التكوين يقتضى وجود المكون لامحالة ولا يجوز سبقه عليه. ونبين ذلك باتم من هذا في مسألة الاستطاعة ان شاء الله تعالى.

---

(١) المحل: ا ج د س ف ق، المحال: ن (٢) بمعنى: ج س ف ق ن، لمعنى: ا د (٣) بالقدرة: ج د س ف ق ن، لابالقدرة : ا . الى القول: ا ج س ف ق ن، للقول: د (٤) حاز: ا د س ف ق ن، حادث: ج (٤) لجاز في جميع العالم وفيه تعطيل ... لو جاز هذا فيه: تكرر في: ن (٩) الصانع: ا د س ف ق ن، الصانع وبالله التوفيق: ج ق. ولو: ا ج د س ف ق، لو: ن (١٤) اذ: د س ف ق ، او: ن (١٦) اذ: ا ج ف ق ن، فاذا: د (١٨) يقتضى: ا د س ف ق ن، مقتضى: ج

ولو كان التكوين مقارنا له فلم يكن على اصلهم اضافة وجود المكون الى التكوين اولى من اضافة وجود التكوين الى المكون كما يشنعون علينا في مسألة الاستطاعة مع الفعل. فاما ان يترك ابو الهذيل ذلك التشنيع وينقاد للحق واما ان يترك هذا القول وإلا فهو مناقض.

ونقول له ايضا لما كان التكوين قائما بالمكون فالمكون اذا هو المكون لنفسه لما مر ان الموصوف بالصفة من قام به لا من لم يقم به فيكون العالم على هذا خالقا لنفسه وفيه امران.

احدهما تعطيل الصانع وهو كفر.

(١٣٣ب/د) /والثاني ايجاد الشيء نفسه وهو محال على ما مر في باب / اثبات الصانع. والله الموفق.

واما حدوث التكوين في ذات الباري جل وعلا كما يذهب اليه الكرامية فمحال ولا بد من بيان مذهبهم في هذا ليظهر عند الوقوف على فحش (١٢٥ب/ج) جهالتهم بطلان مقالتهم قبل / الاشتغال بابطال مذهبهم وادحاض شبهتهم.

(١٥٨ب/س) فنقول وبالله التوفيق ان مذهبهم ان كل ما يريد الله تعالى احداثه في العالم يحدث في ذاته احداثه وتكوينه ويحدث ايضا ارادة حدوثه فيريد بارادات حادثة ويتكلم بكلام حادث في ذاته من جنس الحروف فيحدث بقوله كن كاف ونون ورزق برزق حادث.

---

(١) فلم : د س ف ق ، لم: ن (٣) فاما : ج د س ف ق ن، واما: ا (٤) للحق: للخلق: س (٥) فالمكون: ج د س ن، والمكون: ا ف (٦) لابمن: ف، لامن: ا ج د ق ن، لم: س (٩) الشيء نفسه: ا ج ف ق ن، الشيء لنفسه: س، شيء نفسه: د (١٣) بطلان: ا د س ف ق ن، وبطلان: ج. مقالتهم: جـ س ف ن، مقالهم: ف، (١٣) شبهتهم: جـ س ف ق، شبههم: ن (١٥) فيريد : د س ف ق ، ويريد: ن

ويزعمون ان الحوادث التى تحدث في ذات اللّه تعالى اضعاف المحدثات من الاجسام والاعراض اذ لاحدوث لشيء من اجزاء العالم الابقوله له «كن» وارادته لحدوثه وهما حادثان في ذاته ولاينعدم شيء من اجزاء العالم الا بقوله اِفْنَ او كُنْ معدوما، وارادته لعدمه وهما حادثان في ذاته فكانت الحوادث في ذاته اضعاف محدثات العالم. وكذا قالوا بحدوث مماسة فى ذاته عند مماسة لما يماس من الاجسام وكذا عند رؤيته شيئا او سماعه صوتا يحدث فيه تسمّع وتبصّر بعدد المبصرات / (١٢٢ب/ق)
والمرئيات ويسمونه سميعا في الازل لابسمع قائم بذاته بل بسمعيته يعنون به قدرته على التسمع وكذا / يسمونه بصيرا / ببصريته لاببصره (١١٥ب/ف)
ثم تسمعّه وتبصّره محدثان. وكذا كان في الازل متكلما قائلا لا بقوله وكلامه بل بقائليته ومتكلميته وهما قدرته على القول والكلام.

فاما الكلام فهو يحدث عند تكلمه وكذا كان في الازل خالقا بخالقتيه ورازقا برازقيته وهما القدرة على الرزق والخلق. فاما الخلق والرزق فهما/ (٨٧أ/ن)
يحدثان في ذاته هذا هو مذهب جمهورهم.

وهؤلاء يقولون انه عالم بعلمه وقادر بقدرته وحى بحياته ولا يقولون

(٣) له: ق ن، ـــ: ج س ف (٠) لحدوثه: د س ف ق، بحدوثه: ن (٠) لاينعدم شيء: ا ج ف ق ن، لاينعدم لشيء:د، ينعدم شيء:س (٤) افن:ا د س ف ق ن، ابى: ج (٥) الحوادث: ا ج د س ف ق، الحوادث: فصامت الحوادث: ن (٥ـــ٦) في ذاته اضعاف .... من الاجسام : ا ج د ف ق ن، ـــ: س (٥) محدثات: ا ح د ق ن، لمحدثات : ف (٦) من: ج د ف ق ن، في: ا (٧) بعدد: ا ح س ف ق، بعد: د ن. المبصرات: ا د س ف ق ن، ـــ: ج (٨) بسمعيته : ا ج د س ف ق، السمعيته: ن (٩) السمع: س ق ن، التسمع : ا ج، التسميع: د ف (٠) بصريته: ا د ن، ببصيريته: ب ج س ف ق.لاببصره: ا ج د س ف ق، ـــ: ن (١٢) عند: ا ج س ف ق ن، عنه: د (١٤) هذا: د ا ج س ف ق، وهذا: ن

هو عالم بعالميته وقادر بقادريته وحي بحييته لما ان العالمية والقادرية والحيية قدرة على العلم والقدرة والحياة وهذه الصفات لاتدخل تحت القدرة فلا تتصور عالمية ولا قادرية ولاحيية.

ومنهم من قال الخالقية معنى مخصوص به يكون الخالق خالقا وهي غير القدرة يقولون انه عالم بعالمية وقادر بقادرية وحي بحيية وهذه المعاني غير العلم والقدرة والحياة فيجعلونه عالما قادرا حيا بما ليس بعلم ولا قدرة (١٥٠أ/س) ولابحياة ولا يجعلونه عالما قادرا حيا بالعلم والقدرة والحياة / وهذا غاية الغباوة والضلالة.

(١٢٣أ/د) ثم بينهم اختلاف في جواز عدم ما حدث في ذاته من / المعاني. منهم من جوز ذلك وهذا هو القول بالتغير ومنهم من لم يجوز ذلك وهو القول باستحالة العدم على الحوادث. وكلا القولين باطل.

وللمتكلمين كلام كثير عليهم في ابطال كونه خالقا بالخالقية ومريدا بالمريدية وغير ذلك. اعرضنا عن ذلك مخافة التطويل واشتغلنا بابطال كون التكوين حادثا في ذاته وكونه محلا للحوادث. فنقول. وبالله التوفيق.

انا قد بينا قبل هذا ان ما كان متعريا عن الحوادث يستحيل اعتراء الحوادث عليه لأنه ان كان متعريا لذاته فيستحيل بطلان التعري والذات باق. ويستحيل حدوث الحوادث مع وجود التعري لما في

(٢) وهذه: ا د س ف ق ن، هذه: ج (٤) به يكون: ا د س ف ق ن، يكون به: ج (٥) بعالمية... بقادرية ... بحيية: ج ف ق ن، بعالميته ... بقادريته ... بحييته: د س (٦) العلم: العالم: س. والعلم: بعد القدرة في: ن (٦) بما ليس بعلم ... قادرا حيا: د ف ق ن، —: س (٧) والحياة: ج د س ف ق ن، —: ا (١١) وكلا: د س ف ق ن، فكلا: ج (١٣) بالمريدية: د س ف ق ن، بمريدية: ا ج (١٣—١٤) واشتغلنا ... الحوادث: ج د س ف ق ن، —: ا

الاتصاف بالتعري عن الحوادث وبقيام الحوادث به من المضادة. ولو كان متعريا لمعنى ان لم ينعدم ذلك المعنى ففيه اجتماع الوصفين ايضا.

وان انعدم علم انه لم يكن قديما لاستحالة العدم عليه. واذا لم يكن قديما والذات لاتخلو عنه وعن هذه الحوادث فلم يخل عن جنس الحوادث. وهذا هو امارة الحدث. وبهذا عرفنا حدث العالم وبطلان قول اصحاب الهيولي. ولو جاز هذا في الصانع مع قدمه لجاز في الهيولي وفي جميع اجسام العالم. والقول بقدم العالم باطل فما كان / يوجبه او يساويه في دليل (١٢٣أ/ق) البطلان كان باطلا.

يحققه ان المعنى الحادث في ذاته اما ان يكون جائز العدم او يكون ممتنع العدم. فان كان جائز العدم ادى ذلك الى القول بتعاقب الحوادث عليه وهو من امارات الحدث/وان كان ممتنع العدم فهو ازلى لانه اذا كان (١١٦أ/ف) ممتنع العدم كان واجب الوجود. وما كان واجب الوجود فهو ازلي على ما مر قبل هذا. وفيه صحة قولنا ومناقضة قوله حيث جعل واجب الوجود حادثا ولان استحالة قبوله الحادث في الازل اما ان كان لذاته وذاته موجود واما أن كان لمعنى، / والعدم على ذلك المعنى ممتنع فاستحال (١٥٩ب/س) الان ايضا قبوله للحوادث. والله الموفق.

وظهر بهذا بطلان حدوث التكوين في ذاته تعالى وجاء من هذا ان الاقسام التى ينقسم اليها التكوين لو كان حادثا كلها ممتنعة فامتنع القول

(١) بقيام: د س ف ق ن، لقيام: ا (٣) علم: ا د س ف ق ن، علم ايضا: ج . قديما لاستحالة: ا د س ف ق ن، قديم اذ لاستحالته: ج (٥) قول: ج د س ف ق ن، ـــ: ا (١١) امارات: ا ب، ج د س ف ن، امارة: ن (١٢) وما كان واجب الوجود: ا س ف ق ن، ـــ: ج د (١٦) للحوادث : ا د س ف ق ن، للحادث: ج (١٧ــ١٨) حدوث التكوين ... فامتنع القول: ا ح د س ف ق، حدوث القول: ن

(١٢٦ب/ج) / بحدوثه لما مر أن في اثبات حدوثه اثبات امر ممتنع واثبات الممتنع محال واذا بطلت هذه الوجوه تعين القول بقدمه.

فان قيل انما يتعين بعض الوجوه عند ثبوت امتناع ماوراءه ان لو ثبت (١٣٤ب/د) ان هذا الوجه / ممكن. فاما عند ثبوت امتناعه فلا يتعين لمساواة سائر (٩٠ د/أ) الوجوه الممتنعة اياه. فلم قلت ان القول بقدم التكوين ممكن وليس بممتنع بل هو ممتنع لما مر انه قول مستحدث لاقائل به فى السلف.

ولان الخلق لو كان صفة له ازلية لصح ان يقال خلق في الازل كما يصح ان يقال علم وقدر ولانه لو كان في الازل موجودا لكان العالم مكونا مخلوقا لان سبيل الخلق ان يتعلق بالمخلوق وسبيل التكوين ان يتعلق بالمكون كما ان العلم لما كان يتعلق بالمعلوم، وكذا القدرة بالمقدور وهما كانا ازليين صح المعلوم والمقدور في الازل ولو كان العالم مكونا مخلوقا في الازل (٨٧ب/ن) لثبت القول / بقدم العالم لان المكون المخلوق لن يكون الا الموجود. فاما المعدوم فلا يكون مكونا ولا مخلوقا بخلاف المقدور والمعلوم. فان المعدوم يوصف بذلك فعلى هذا كان القول بقدم التكوين قولا بقدم العالم الذى ثبت حدوثه بالدلائل الضرورية ولان القول بوجود التكوين ولا مكون اثبات العجز وهو محال على الله تعالى.

فيجاب عن هذا الكلام بان يقال نعم. الامر كما زعمتم ان تعيين وجه من الوجوه لا يمكن عنه امتناع غيره من الوجوه الا بعد اثبات امكانه

(١) ان في: د س ف ق، من ان: ا ج ن (٤ـ٥) فاما عند...التكوين ممكن: ا ج د س ف ق، ـــ: ن. مستحدث: ا ج د س ف ق ، يستحدث: ن (٦) في: ا ج د س ف ق، من: ن (٨) ولانه: ج س ف ق ا، لانه : ا د (٩) مخلوقا: ا ج ف ، ن، مخلوقا في الازل: د (٩ـ١١) لان سبيل ... مخلوقا في الازل: ا ج د ف ق ن، ـــ: س

وانصفتم حيث طالبتمونا باثبات الامكان ونحن لانرضى بذلك بل نزيد عليه.

ونقول ان القول بقدمه واجب. وذلك لان الله تعالى تمدّح بقوله تعالى: / هُوَ اللّٰهُ الْخَالِقُ الْبَارِىءُ الْمُصَوِّرُ (١) كما تمدح بقوله / هُوَ اللّٰهُ الَّذِى (١٥٠أ/ب) لاَ اِلٰهَ اِلاَّ هُوَ الْمَلِكُ الْقُدُّوسُ السَّلاَمُ الْمُؤْمِنُ الْمُهَيْمِنُ الْعَزِيزُ الْجَبَّارُ الْمُتَكَبِّرُ (١٢٣ب/ق) (٢). ثم زوال ما به التمدح يوجب نقصا اذ لاشك ان الذات عند استحقاق المدح / يكون اكمل منه عند انعدام استحقاقه والنقص من (١٦٠أ/س) امارات الحدث ولهذا لايجوز عليه شيء من صفات النقص. اذ النقص من حيث الذات كما هو دليل الحدث فكذا النقص من حيث الصفات. اذ ذات ماكما لايقتضى نقصه من حيث الذات/لايقتضى نقصه من حيث الصفات. (١١٦ب/ف)

وكما ان :قصه من حيث الذات يثبت باثبات غيره فيه ليدل على / كونه (١٢٧أ/ج) تحت قدرة الغير ويستدل بنقصه على كمال من هو قادر عليه. فكذا في النقص الثابت من حيث الصفات فمن لم يجعله خالقا رازقا بارئا مصورا في الازل فقد زعم ان الله تعالى في الازل كان انقص منه الآن والنقص من امارات الحدث.

فاذن اثبت في القدم دليلَ حدثِ الله تعالى جل ربنا عن ذلك وتعالى فكان الله تعالى على / زعم هذا القائل في الازل محدثا وكون الأزلى (١٣٥أ/د)

---

(١) طالبتمونا: د ف ق ن، طلبتموناَ: س (٠) نزيد: ج د س ف ق ن، نرد: ا (٢) القول: ج د س ف ق، القدم: ب ن (٤) ١ـــ الحشر ٢٤ (٠) هو الله ... بقوله: ا ج س ف ق ن، ـــ : د (٥) ٢ــ الحشر ٢٣ (٥) نقصا: ا د س ف ق ن، نقضا: ج (٧) اذ النقص: ا ج د س ف ق ، ـــ: ب ن (٨ـــ٩) كما هو دليل: ... من حيث الذات: ا ج د س ف ق، ـــ: ن. الذات: ج د س ف ق، او ذات: ا (١٠) باثبات: ح د س ف ق ن، بان : ا. غيره: د ف ق ن، عدم: س (١١) يستدل: ا ج د س ف ق، ليستدل: ب ن (١٢) رازقا: د س ق، ـــ: ا ج ف ن (١٣) الآن ـــ: س (١٥) فاذن اثبت: ب جـ د س ف ق، واذا ثبت: أ ن (١٦) فكان: ا د ف ق ن، وكان: ج س

محدثا محال. وكون ذات واحد محدثا قديما ممتنع.

ولانه لوصار خالقا بخلق حادث لصار بوجود المخلوقات ممدوحا فحصل له التمدّح بغيره لابنفسه فكان محتاجا الى وجود ذلك الغير ليدفع به نقصه. اذ الحاجة ليست الا نقص يرتفع بالمطلوب وينجبر به.

ولانه لو كان كذلك لصار بفعله جالبا الى نفسه نفعا مكتسبا ما يستفيد به مدحا ورفعة وكمال درجة وجلال قدر. وهذا كله من امارات الحاجة ودلائل النقص وسمات الحدث وكل محدث مخلوق لاخالق فاذن كان الخالق عندهم مخلوقا.

ولانه تعالى لو لم يكن خالقا ثم صار خالقا وقد مر ان استحقاق الوصف (٩١أ/أ) اما ان / يكون بصفة قائمة بالذات او بصفة راجعة الى الذات. وصفة الخلق ليست براجعة الى ذاته بل هي قائمة وراء ذاته بالاجماع. فلو لم تكن قائمة بالذات لم يكن مستحقا اسم الخالق بها على ما بينا.

ثم اذا صار خالقا صار لقيامه به فيصير متغيرا عند صيرورته خالقا اذ الذات بحدوث صفة فيه لم تكن ثابتة، تتغير عما كان عليه والتغير من (١٦٠ب/س) امارات / الحدث. فاذا يصير مخلوقا عند صيرورته خالقا وصار من يعبد الخالق عابدا لمخلوق وهذا كله محال.

والذى يحققه ان من يجوز عليه الفعل لاينتفى عنه الفعل الاعن عجز.

(٣) به نقصه: ا ج د س ف ق، بنقصه: ن (٤) نقص (كذا فى النسخ الاتية: ب ج ن، ونقصٌ مشكول فى النسخ الآتية: ا س ف ق) (٧) الحدث : ا د س ف ق ن، الحدوث: ج (١١) هي قائمة: د ق، هو قائمة: س، هي: ا ج ف ن. (١٢) مستحقا ج د س ف ق ن، يستحقا: ا (١٣) به: ا ج د س ف ق، ـــ: ن (١٤) ثابتة: ا ف ق ن، قائمة: د س باينة: ج. (٠) تتغير: ا د س ف ق ن، بتغير: ج (١٦) لمخلوق: ا د ف ق س ن، للمخلوق: ج (١٧) ينتفي: د ف ق ن، ينفي: س

فاما بدون العجز فلابد من ان يكون فاعلا فعلا مّا والشاهد دليل الغائب فلو كان الفعل عن الباري جل وعلا منتفيا في الازل للزم عجزه في الازل وهو محال. فدلت هذه الدلائل ان كون التكوين قائما بذات الباري جل وعلا في الازل كان واجب الوجود / ثم في الدلائل الاستقرائية اذا امتنعت (١٢٤أ/ق) الاقسام كلها وتعين قسم الا مكان / تعين للثبوت ولو استوت الاقسام (١٢٧ب/جـ) في / الامكان وتعين قسم للوجوب كان هو المتعين للثبوت لرجحانه على (٨٨أ/ن) غيره من الاقسام فاذا امتنعت الاقسام كلها فيما نحن فيه وتعين القسم الباقي للوجوب كان هو الثابت ضرورة.

ثم نقول لهم لو لم يكن ما ذكرنا من وجوب وجود التكوين قائما بذات الباري تعالى في الازل كان ثبوت الامكان كافيا لتعينه للثبوت. ودليل الامكان دفع ما ذكرتم / من الشبه وهي كلها مندفعة فاسدة. فلا بد (١١٧أ/ف) من ان نشتغل ببيان بطلانها في انفسها فنقول. وبالله التوفيق.

اما مازعموا ان هذا قول حادث لااصل له في السلف ولاقائل به من الائمة فقول باطل صدر عن الجهل / بمذاهب السلف وذلك ان أبا جعفر (١٣٥ب/د) الطحاوي رحمه الله وهو ما لايخفى درجته وعلو رتبته في معرفة اقاويل سلف الامة على العموم ومعرفة اقاويل اصحاب ابي حنيفة رحمه الله على الخصوص. قال في كتابه المسمى بالعقائد الذى افتتحه: فقال:

---

(١) بدون: ا د س ف ق ن، عن دون: ج (٣) قائما: ا ج د س ف ق، كان قائما: ن (٥ـــ٦) قسم الامكان ... في الامكان: ا ج ف س ق ن، ـــ: د.الامكان: جـ ق ن، للامكان: س ف. (٩) نقول: ج د س ف ق، ـــ: ن (١٠) لتعينه: ا ج د س ف ق، لتعيينه: ن، دفع: ج د س ف ق، وقع: ن (١١) الشبه: د س ف ق ن، الشبهة: ج. فلابد: د س ف ق ، ولابد: ج ، ولانه: ا. ولا: ن. هي: د س ف ق، ـــ: ن (١٣) قول: ا د س ف ق ن، قوله: ج. به: ج د س ف ق، ـــ: ن. له: ا. (١٤) الائمة: ا د س ف ق، (١٦) سلف الامة: ج . سلف الائمة: ج د س ف ق ن، السلف للامة: ا

صح عندى مذهب فقهاء الملة ابي حنيفة النعمان بن ثابت وابي يوسف يعقوب بن ابراهيم وابي عبد الله محمد بن الحسن الشيباني رحمهم الله.

ثم شرع في بيان اقاويلهم الى ان قال: ومازال بصفاته قديما قبل خلقه ولم يزدد بكونهم شيئا لم يكن قبلهم من صفته. ثم قال: له معنى الربوبية ولا مربوب ومعنى الخالق ولا مخلوق. واراد بقوله قبل خلقه اي قبل مخلوقاته. الاترى انه قال ولم يزدد بكونهم شيئا ولم يقل بكونه ولانه لو اراد به صفة الخالق لم يقل ولم يزدد.

وفي هذا ايضا اشارة الى الدليل في المسألة وهو ما بينا انه لايجوز ان يستفيد بالمخلوقين صفة مدح فان قولاً كان ابو حنيفة رحمه الله وكبار (١٦١أ/س) اصحابه قائلين به مع / تبحرهم فى انواع العلوم وتقدم زمانهم لحقيق ان لاينسب الى الحدوث بعد الأربع مائة من سنى الهجرة وجهالة من نسبه الى ذلك ظاهرة.

ثم ان ائمة اصحاب ابى حنيفة رحمه الله تعالى السالكين طريقته في الفروع والاصول الناكبين عن الاعتزال في جميع ديار ماوراء النهر وخراسان من مرو وبلخ وغيرهما كلهم في قديم الزمان كانوا على هذا المذهب.

(٩١ب/أ) وائمتنا بسمر قند الجامعون بين علم الأصول والفروع / الذابون عن حريم الدين المناضلون عنه الذين طهرّ الله تعالى بسبب غزارة علومهم (١٢٨أ/ج) وتبحرهم في علم الكلام وصلابتهم في الدين وتشددهم على / اهل البدع (١٢٤ب/ق) والضلال هذه الديار عن اوضار اهل / الزيغ والبدع عامة كانوا على هذا الرأى من لدن ايام الشيخ ابى بكر احمد بن اسحاق بن صَبيح

(٣) وما: ا د س ف ق ن، ما: ج. رحمهم الله: رضي الله عنهم: س ف ق (٤) صفته: ج، صفة: ا د س ف ق ن (٥) الخالق: جـ س ن، الخالقية: ف ق (٧) ولم: د س ف ق، لم: ا ج ن (٨) وفي: ا س ف ق ن، في: ج د. المسألة: مسألة: ن (٩) فان (وان: ا) قولا: ا د س ف ق ن، وان: ح (١٨) تشددهم: د س ف ق، نشديدهم : ن

الجُوْزجَانِي رحمهٔ الله تعالى صاحبُ أبي سليمان الجوزجاني تلميذ محمد بن الحسن رحمة الله عليهم وكان في انواع العلوم على الخصوص والعموم في الذروة العالية والرتبة السامية.

ومن رأى تصانيفه ككتاب الفرق والتمييز وكتاب التوبة وغيرهما يعرف جلالة قدره الى زماننا هذا. ومن كان صاحب تلميذ محمد بن الحسن رحمه الله كيف يكون ناشئا بعد الاربعمائة ثم تلميذه الشيخ ابو نصر احمد بن العباس بن الحسين بن جَبَلة ابن غالب بن جابرٌ بن نوفل بن عياض بن يحي بن قيس بن سعد بن / عباده الانصارى رحمه الله سيد (١٢٦أ/د) الخزرج كان على هذا الرأى وهو الذى استشهد في ديار الترك في ايام نصر بن احمد الكبير اذ كان يداوم على جهاد اعداء الله الكفرة / وكان (١١٧ب/ف) من اشجع اهل زمانه واربطهم جأشاً واشدهم شكيمة وكان في العلم بحرا لايدرك قعره.

إماما في الفروع والاصول لايدانيه غيره ومن نظر في كتابه المصنف في مسألة الصفات وما اتى به فيه من الدلائل على صحة قول اهل الحق وبطلان قول المعتزلة / والنجارية يعرف تبحره في ذلك. (١٦١ب/س)

وحكى عن الشيخ ابي القاسم الحكيم السمر قندي / رحمه الله انه قال (٨٨ب/ن) ما اتى الفقيه ابا نصر العياضي احد من اهل البدع والاهواء واولى الجدل والمراء في الدين باية من القرآن يحتج بها عليه لمذهبه الا تلقّاه مبتدهاً بما يفحمه ويقطعه.

وحكى ان رياسة العلماء والدرس كانا اليه وهو من ابناء عشرين سنة.

(٣) الرتبة: ا ج د ف س ق، الراتبة: ن (٤) يعرف: س ف، لعرف: ق، عرف: جـ ن (١٠) وكان: ا ج د س ق ن، فكان: ف. الترك: ج د س ف ق ن، المعرك: ا (١١) اشدهم: د س ف ق، اسندهم: ن (١٤) به: ا ح د س ف ق ـــ: ن (١٥) بطلان: ا ج د س ف ق، ابطل: ن (١٥) يعرف: ا د س ق، لعرف: ف، عرف: ج ن (١٧) العياضي: ا ج د س ق، العباسي: ن (١٧) الجدل: د س ف ق، الجدال: ا ج ن (١٩) يفحمه : ا د س ف ق ن، يقحمه: ح (٢٠) كانا: ا د س ف ق ن، كلها: ح. ابناء: ا ج د س ن، ابن : ق

وحكي انه لما استشهد خلّف اربعين رجلا من اصحابه كانوا من اقران الشيخ ابي منصور الماتريدى رحمهم الله والشيخ الحكيم ابى القاسم ثم ابناه الامامان ابو احمد وابو بكر وهما ممن لايبلغ الوصف وان اطنب فيه غاية فضلهما وكنه قدرهما وقد قال الشيخ ابو حفص العِجْلى البخاري حافد الشيخ ابي حفص الكبير رحمه الله وهو كان صدر فقهاء ماوراء النهر وخراسان، الدليل على صحة مذهب ابي حنيفة رحمه الله تعالى ان ابا احمد العياضى يعتقد مذهبه وهو ما كان ليعتقد مذهبا باطلا.

وروي عن الشيخ ابى القاسم الحكيم رحمه الله انه قال ما خرّجت (١٢٨ب/ج) خراسان ولاماوراء النهر منذ مائة سنة مثل الفقيه ابى احمد العياضى رحمه الله علماً وفقهاً ولساناً ويداً / وبياناً ونزاهة وعفة وتقاً. فقيل له يرحمك الله ومن كان يضاهيه قبل هذه المأة السنة فجعل يذكر طبقات العلماء والفقهاء والبلغاء والفصحاء بها الى يومه فلم يجد في (١٢٥أ/ق) كافتهم ممن يقْرَن به فيماثله او يقاس / به فيعادلَه.

وكذا اخوه ابو بكر كان يدانيه فى انواع العلوم واسباب (١٩٢أ/أ) الشرف والفضل وهو الذى اوصى اهل سمر قند / عند انقضاء اجله ان يتمسكوا بمذهب السنة والجماعة ويتجانبوا الاهواء (١٥٢ب/ب) والبدع خصوصا الاعتزال. وجمع المسائل / العشر التى هى اصول المسائل الخلافية بيننا وبين المعتزلة وهى المعروفة بالمسائل العشر (١٣٦ب/د) العياضية. وقبل هذه الطبقة / كان القاضي ابو عبد الله محمد بن

---

(١) لما: ح د س ف ق ن، ـــ: ا (٢) الماتريدي: ا ج ن، ـــ: د س ف ق (٢) الحكيم: ا ج د س ف ق، الحاكم: ن (٤) البخاري: د س ف ق،ـــ:ن (٥) حافد: ج د س ف ق ن، جاء مد: ا، (٧) ليعتقد: ج د س ف ق، يعتقد: ا ن (٨) ابي: ا ج د س، ف ق، ـــ: ن (١٤) كان: د س ف ق ن، كل: ج، ـــ: ا (١٦) ان: ج د س ف ق ن، بان: ا (١٦) والجماعة ـــ: ن. بمذهب ا ج: بمذاهب: د س ق، بمذهب اهل: ن (١٧) جمع: د س ف ق ن، جميع : ا ج

أسلم بن مسلمة بن عبد الله بن المغيرة بن / عمرو بن عوف بن حاضر (١٦٢أ/س) الأزدى على هذا الرأى وكان على قضاء سمرقند في ايام نصر بن احمد الكبير وهو الامير نصر بن احمد بن اسد بن سامان.

ثم انه توفي يوم الاثنين لثماني عشرة مضت من شهر ربيع الأخر من شهور سنة ثمان وستين ومائتين. وصير الامير نصر بن احمد ابنه اسماعيل على المظالم مكان ابيه يوم الاربعاء بعد وفاة ابيه بعشرة ايام.

ومن هذه الطبقة بسمر قند ابو بكر محمد بن اليمان السمرقندي صاحب كتاب معالم الدين وكتاب الاعتصام وغيرهما من الكتب في الكلام /. (١١٨أ/ف) وله كتاب في الرد على الكرامية من رآه عرف تبحره في الكلام وجلالة قدره في العلم باصول الدين. وظني انه اول من رد مذاهب الكرامية اذ كانت نبغت في زمانه.

وبعد هؤلاء، الفقيه ابو سلمة محمد بن محمد صاحب كتاب جمل اصول الدين وكان تخرج على الفقيه ابى احمد العياضى رحمه الله واخذ منه الفقه والكلام. والشيخ ابو الحسن الرستغفنى رحمه الله صاحب كتاب ارشاد المهتدى وغيره من الكتب في الكلام وكتاب الزوايد والفوائد في اصناف العلوم ولو لم يكن فيهم الا الامام ابو منصور الماتريدي رحمه الله الذي غاص في بحور العلوم فاستخرج دررها واتى حجج الدين فزين بفصاحته وغزارة علومه وجودة قريحته غررها حتى امر الشيخ ابو القاسم الحكيم

(١) مسلمة: ا ج س ف ق ن، سلمة: د (٣) الكبير وهو الامير نصر بن احمد ـــ : س (٦) المظالم: د س ف ق، الظالم: ن. وصير: ا ج س ف ق ن، فصير: د (٩) في: ا ج د س ف ق، ـــ: ن (١٠) العلم: د س ف ق، العلوم: ن (١١) اذ: ج د ف ق ن، اذا: ا س. نبغت: ج س ف ق (اى خرجت: هامش س، النبوغ اشكار اشد ن: هامش ق)، نعت: د، نبعت: ن (١٣) اصول الدين: ا ج د س ف ق، الاصول: ن (١٤) ارشاد:ج د س ف ق ن،الرشاد: ا(١٥) غيره:ا ج د س ق ن، غير ذلك:ف(١٦)الماتريدي:ا ج(١٧) غاص: د س ف ق ن، غاض: ج، عام: ا. دررها: د س ف ق ، درها: ن. (١٤) الرستَنْفَنى: ف مشكولاً ومنقوطاً.

ان يُكتب على قبره حين توفى رحمه الله هذا قبر من جاد العلوم بانفاسه
واستنفد الوسع في نشره وإقباسه فحُمدت في الدين اثاره واجتُنِي
(١٢٩أ/ج) من عمره ثِماره فرحمه الله وهو الذى / تخرّج عليه الفقيه ابو احمد
العياضي في انواع العلوم والشيخ ابو الحسن الرستغفني رحمهما الله وغيرهما من
(١٥٢ب/ب) العلماء المتبحرين في العلوم الملية لكان كافيا. وعن ثلب / رأى هو عليه
لذوى العقول والدين زاجرا.

(١٦٢ب/س) / ومن رأى تصانيفه ككتاب التوحيد وكتاب المقالات وكتاب رد اوائل
(١٢٥ب/ق) الادلة للكعبي وكتاب رد تهذيب الجدل للكعبي وكتاب بيان وهم المعتزلة/
(١٣٧ب/د) ورد كتاب الكعبي في وعيد الفسّاق وردّ / الاصول الخمسة لابي عمرو
الباهلي ورد كتاب الامامة لبعض الروافض وكتابيه في الرد على القرامطة
يرد في احدهما اصول مذاهبهم وفي الآخر فروعها، وكتابيه / في اصول
الفقه احدهما المسمى بمأخذ الشرائع والاخر المسمى بالجدل الى غير ذلك
من الكتب ووقف على بعض ما فيها من الدقائق وغرائب المعاني واثارة
الدلائل عن مكامنها واستنباطها عن مظانها ومعادنها واطلع على ما راعى
من شرائط الالزام والالتزام وحافظ من اداب المجادلة الموضوعة لفسخ
عقائد المفترّين بافهامهم وقرن بكل مسألة من البرهان الموضوع لافادة
ثلج الصدر وبرد اليقين لعرف انه المخصوص بكرامات

---

(١) جاد: جاز: ق هامش نسخة. (٢) الوسع: د س ف ق ، العمر: ن. افباسه: ب ج ف، اقتباسه: د س ف، اتباسه: ب ج ف، اقياسه: ا ن، (٥) ثلب: ب ا د س ف ق ن، تلبث: ح، عليه: ا ج س ف ق، علمية: د، ـــ: ب ن (٨) ٢ـــ للكعبي: ا د س ف ق ن، ـــ: ج. بيان ـــ: ن فقط (٩) ابي عمرو : ا ج د س ف ق، لابي عمر: ن (١٠) كتابيه: ا ج د س ف ق، كتابته: ن (١١) كتابيه: ا ح د س ف ق، كتابته: ن (١٤) مظانها: ا ج س ف ق ن، ـــ: د (١٦) المفترين: ا ج د س ف ق، المعتزلة: ن. بكل: ا د س ف ق ن، تلك: ج (٠) الموضوع: ا د س ف ق ن، الموضوعة: ج. الصدر: ا د س ف ق، الصدور: ج ن. (١٦) لعرف: ا د س ف ق ن، يعرف: ج

ومواهب من الله تعالى المؤيد بمواد التوفيق ولطائف الارشاد والتسديد من الغني الحميد.

وان ما اجتمع عنده وحده من انواع العلوم الملية والحكمية لن يجتمع في العادات الجارية في كثير من المبرّزين المحصّلين ولهذا كان استاذه الشيخ ابو نصر العياضي رحمهما الله تعالى لايتكلم في مجالسه ما لم يحضر الشيخ ابو منصور رحمه الله وكان كلما رآه من بعيد نظر اليه نظر المتعجب/ (١١٨ب/ف) وقال: وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَيَخْتَارُ (١) وكتابه المصنف في تأويلات القرآن كتاب لايوازيه في فنه كتاب بل لايدانيه شيء من تصانيف من سبقه في ذلك الفن.

وما احسن ما قال بعض البلغاء الكتاب في وصفه رحمه الله تعالى في كتاب. فقال: كان من كبراء الائمة واوتاد الملة وكتابه في تفسير القرآن فتق عن المشكل اكمامه وقشع عن المشتبه غمامه وابان بابلغ الوصف واتقن الرصف احكامه وحلاله وحرامه لقّاه الله تحيته وسلامه.

وممن كان على هذا المذهب الشيخ ابو القاسم الحكيم رحمه الله وهو ممن ارتضاه الامة بأسرها واطبقت الالسنة على الثناء / عليه واتفقت الافئدة (١٢٩ب/ج) / على التعظيم والاجلال له وقد كان جمع الى ما كان تبحر فيه من الكلام (١٦٣أ/س) والفقه ومعرفة تأويل القرآن علومَ المعرفة والمعاملة وبلغ

(٢) الغني: ج د س ف ق ن، المقن: ا (٣) وان: د س ف ف، فان: ن. وحده: ا د س ف ق ن، ـــ: ج (٥) لن: ا ج س ف ق ن، لم: د (٤) المحصلين: د س ق، المختصين: ا ج ف. ابو نصر. ابا نصر: س (٦) كلما: ا ج د ف ق، كل ما: س، كل مر: ن (٧) ا القصص ٦٨ (١٠) البلغاء: ا د، بلغاء: ج س ق ن، (١١) في كتاب: د س ف ق، ـــ: ن (١١) كبراء: ج د س ف ق ن، كنز : ا. الملة: ا ح د س ف ق ، الامة: ن (١٣) لقاه (بتشديد القاف): ا ج د س ف ق ع. المشتبه: المشبهة: س، المشبه : ح (١٤) ممن: ا ج س ق ن، من: د ف (١٥) اتفقت: ح د س ف ق ن، انعقدت: ا

في ذلك مبلغا سار بذكره الركبان قربا وبعدا. وغورا ونجدا واثاره في الدين مشهورة ومشاهدة معروفة مذكورة ومساعيه عند اولى العقل والدين مشكورة ولو استقصيت في ذكر من كان على هذا المذهب من ائمة بخارى وجميع ديار ماوراء النهر الى اقصى ثغور الترك وائمة مرو وبلخ وأبنتُ عن جلالة اقدارهم وتبحرهم في اصناف العلوم لطال الكتاب وقصرت عن بلوغ المراد.

(١٣٧ب/د) و / اكثر من ذكرت من قدماء هؤلاء كانوا ماتوا قبل ثلاثمائة وكثير
(١٢٦ب/ق) منهم ماتوا فيما بين ثلاثمائة / الى ثلاثمائة وثلاثين وثلاثمائة واربعين.

ووفاة الاشعرى كانت في سنة اربع وعشرين وثلاثمائة.

وتوفى الشيخ ابو منصور رحمه الله بعد وفاة الاشعري بقليل والشيخ ابو القاسم الحكيم رحمه الله فيما اظنه مات سنة خمس وثلاثين.

فهؤلاء كانوا من طبقة الاشعري ومن تقدم من استاذيهم واستاذي استاذيهم ماتوا قبله بزمان طويل فكيف يرد هذا القول بحدوث العهد ويقبل ما تفرد به الاشعري من الاقاويل بهذا العيب لولا التعنت هذا مع ان اكثر رجال الصوفية الذين كانت بحور علومهم زاخرة وكراماتهم فيما بين الخلق ظاهرة كانوا على هذا المذهب

---

(٣) من كان: ا ج د س ف ق، ما كان: ن (٥) اقدارهم: ا ج د س ف ق ، قدرهم: ن (٦) الكتاب: ج د س ف ق، الكلام: ن (٦) وقصرت عن بلوغ المراد: ج د س ف ق، ــ: ا ن (٧) من ذكرت : ا ج س ف ق ن، ما ذكرت: د (٨) فيما: ا ج س ف ق ن، ما : د. بين ــ: ج. (٨) الى ثلاثمائة: ا س ف ق ن، ــ: ج د (١٢) ومن تقدم من (من ــ: ج ا) استاذيهم: ا ج د س ف ق، ــ: ن (١٣) بحدوث العهد : ا د س ف ق ن، محدوث العمل: ج (١٤) العيب: ا د ف ق ن، المغيب: س ، العيب او لى: ج. اكثر: جميع: ا، ــ: ج (١٦) الخلق: ا ج د س ف ق، الخلائق: ن

ذكر هذا المذهب عنهم الشيخ العالم ابو بكر بن ابي اسحاق البخاري الكلاباذى رحمه الله فيما حكى من مذاهبهم وعقيدتهم في كتابه المسمى بالتعرف لبيان مذهب التصوف وهو / الموثوق به فيما يروى والعدل (٨٩ب/ن) فيما يحكى ومن عرف سداد طريقته وصفاء عقيدته وعفَته ونزاهَته وصلابته في الدين وامانتَه لعرف انه لايروى عن احد شيئا / الا بعد (١٥٣ب/ب) تثبت ويقين واندفاع الشك والريبة. ومذهب من كانت حاله هذه لحقيق ان لاينسب الى حدوث عهد ولا يُعزَى الى من لاحظ له من العلم ولايُقرن بمقالة القائلين / بقدم العالم. مع ان هذا ليس من باب معمر (١٩٣أ/أ) / عن الزهري وعروة عن عائشة رضى الله عنها. (١٦٣ب/س)

انما المعول عليه ما تمهد من الاصول ورجح من العقول / وقوى من (١١٩أ/ف) البراهين والحجج وتايد من الدلائل والعلل وقد فرغنا عن بيان ذلك كله على وجه / لايبقى للخصوم بعد الوقوف عليها الا الانقياد للحق (١٣٠أ/ج) والاقتراف بسمة العناد والمكابرة والله ناصر ما ارتضاه دينا للعباد وان رغم انف اهل الزيغ والعناد ثم العجب كل العجب ان قوما يدعون الفراهة فى علم الكلام والتبحر فى معرفة الدلائل يزعمون

(١) ذكر هذا المذهب: ق د ف، ذكر هذا: ن، ـــ: س. ابي اسحق : ا ج ق ن، اسحق: د س ف (٢) الكُلا ذى (بضم الكاف فى) ق (٢) مذاهبهم: د س ف، مذهبهم: ن ق (٣) بالتعرف: ا ج د س ف ق، المعرف: ن (٣) والعدل: د س ، العدل: ا ج ف نق (٤) وعفته: ا ج د س ف ق، ـــ: ن (٦) يقين: ا ج د س ف ق تفنن: ن . (٦) من: د س، ـــ: ا ج ف ق ن، (٨) بمقالة: ج د س ف ق ن، لمعاله: ا (١٠) المعول: ا د س ف ق ن، المعقول: ج. العقول: د س ف ق، المعقول: ج ن. رجح: ا د س ف ق ن، ترجح: ج (١١) تايد: ا د س ف ق ن، تاد: ج (١١) بيان: ا د ج س ف ق ،ـــ: ن (١٢) للحق: ا ج د س ف ق، الى الحق: ن. ا ـــ و: س ن، و:ق(١٣) الاقتراف: س ف ق، الافتراق: ن، لافتراد: جـ (١٤) رغم انف (انف ـــ: ن): ا د س ف ق ن، زعم انه : ج. وان: و: د. دينا: ا د س ف ق ن، ربنا: ج (١٥) الفراهة: ا ج د س ف ق، الفراعة: ب ن

ان القول بقدم التكوين يؤدى الى القول بقدم المكونات مع علمهم ان ما تعلق وجوده بسبب من الاسباب فهو المحدث لا القديم.

لان القديم هو المستغنى في وجوده عن غيره فما لم يستغن عن غيره وتعلق وجوده به كان محدثا ضرورة والمكَون وجوده بالتكوين فكيف يكون قديما.

يحقق هذا انا جميعا ندعى على القائلين بقدم العالم المعلّلين لذلك بقدم ما تعلق وجود العالم به من ذات الباري جل وعلا اوصفة من صفاته
(١٣٨أ/د) المناقضة حيث ادعوا قدمه مع تعلق وجوده / بغيره.

وهذا الذى قرن هذا القول بمقالة برقلس قال في الرد عليه انكرنا قوله
(١٢٦ب/ق) لانه قول متناقض في نفسه / لانه بقوله العالم قديم ينفى ان يكون له صانع وبقوله له صانع ينفي ان يكون قديما.

ونحن بقولنا العالم له صانع ابينا قدمه وبقولنا انه محدث وانه غير مستغني في وجوده عن غيره بل تعلق وجوده بغيره ادعينا حدوثه فاين التناقض واي شيء يوجب القول بالقدم لولا الجهل والحماقة.

ثم نقول للكرامية ان التكوين الحادث في ذات الله تعالى الذى تعلق حدوثه بالقدرة أقديمة عندكم القدرة ام حادثة؟ فان قالوا حادثة فقد تركوا مذهبهم ووصفوا الله تعالى في الازل بالعجز.

---

(٤) ضرورة: ا ح د س ف ق، صورة: ن (٨) بغيره: ا ج د س ق ن، لغيره: ف (٩) برقلس: ق، ابرقلس: د س ف، ابن قلس: ا ح ن. قال (الاشعري: ق بين السطور): ح د ف ق، قلنا: س (١١) ينفي: د س ف ق، فنفى: ج، تيقن: ا (١٢) ابينا: د ف ق س، اثبتنا: ج ن، اسا: ا (١٥) للكرامية: ا ب د س ف ق، للكرامية لعنهم الله: ن. الذي: ا ح س ف ق، ـــ: ن (١٦) ٢ـــ القدرة: ا د س ف ق ن، ـــ: ج

وهو من امارات الحدث / فجعلوه في الأزل مقرونا بسمات (١٦٤أ/س) الحدث. فان كان محدثا فقد أثبتوا حدوث الصانع مع انه قول متناقض. اذ القول بالحدوث في القدم محال. ولو كان قديما مع اقتران سمات الحدث به لكان العالم ايضا قديما وان اقترنت به سمات الحدوث مع ان هذا ابطال دليل الحدوث وحيث اثبتوا القدم مع دليل الحدث.

فان قالوا القدرة ازلية. قيل لهم هل اوجب قدمها قدم ما تعلق وجوده بها.

فان قالوا نعم. فقد اقروا بقدم التكوين وتركوا مذهبهم. وان قالوا لا. ابطلوا كلامهم ان قدم ما يتعلق به وجود العالم يوجب قدم العالم.

وكذا المعتزلة والنجارية/يقولون العالم مقدور الله تعالى وهو قادر لذاته (١٣٠ب/ج) وإن تعلق وجوده بذاته الذى هو قادر به فقد اقروا على قضية كلامهم بقدم العالم اذ ذاته قديم وان امتنعوا عن القول بقدمه ابطلوا دليلهم.

فإن قالوا وجود العالم غير متعلق بذاته ولاصفة لله تعالى يتعلق بها وجود العالم، فاذا وجود العالم لابالله تعالى. وما لاتعلق لوجوده بغيره فهو قديم فاذا هم القائلون بقدم العالم.

ويقال لبشر بن المعتمر:/إن التكوين الحادث الذى يتعلق وجود العالم (١١٩ب/ف) به لما جاز وجوده بلا محدث زمانا لم لم يجز وجوده بدونه أزمنة.

---

(٢) فان: ق ن د ف، وان: س (٣) القدم: د ف ق ن، العدم: س (٤) الحدوث: د س ق، الحدث: ف ن (٦) فان: د س ف ق، وان: ن. هل: ج د س ف ق ن، هذا: ا (٨) به وجود العالم: وجود العالم به: ج. لا: ـــ: ا. ان: وان: ا (١٠) قادر به: ا ن د س ف ق، قادر: ج وان: جـ س ف ق، فان: ن (١٢) ولا: ا د س ف ق ن، فلا: ج فإن: س ف ق، وان: جـ ن (١٣) لابالله: ا د س ف ق ن، ولم يتعلق بالله: ج. تعلق لوجوده: ا د س ف ق ن، يتعلق وجوده: ج

(٩٠أ/ن) وهلاّ دلك وجوده زمانا في حال عدم / المكون على انهما ليسا من المتلازمين لامحالة. واذا جاز خلو التكوين الحادث عن اتصال المكون به لم لايجوز خلو التكوين القديم عن المكون؟ ثم ننتقل الى الاشعرية.

فنقول لهم أ ليس حدوث العالم كان بخطاب كن اذ اقررتم باجمعكم ان الله تعالى خلق العالم بخطاب كن على ما سبق من تقرير مذهبكم في ذلك فان قالوا نعم ولابد منه.

(١٣٨ب/د) قيل فاذا انتم على زعمكم / واقتضاء كلامكم قائلون بقدم العالم حيث اثبتم تعلقه بما هو قديم في نفسه فان اقروا به كفروا والتحقوا بالدهرية
(١٦٤ب/س) وان انكروا / ابطلوا كلامهم. فزعم هذا الذى ذكر قولنا مع قول برقلس حيث اورد هذا الكلام على نفسه وقال ان قوله كن اخبار عن قول ازلي لله تعالى يحصل به التكوين ولسنا نأبى ان يكون لله تعالى كلام ازلي بل نوجبه ايجابا لامحالة وانما انكرنا عليكم فعلا ازليا.

قال الشيخ الامام الاجل ابو المعين رضى الله عنه ولست ادرى اى كلام هذا وبأى طريق ننفصل عما نلزمهم ولو لا الغفلة والحماقة او الوقاحة وقصد التلبيس على الضعفة لما تكلم بمثل هذا الكلام الذى يقرر كلام خصومه ويهدم جميع قواعده.

---

(١) دلّك: ا ج د س ف ق، ذلك: ن (٢) به: ا ج د س ف ق، ثم: ن لم ـــ: ن فقط (٥) سبق: ا د س ف ق ن، سبق ذكره: ج (٦) ولا: ا د س ف ق ن، فلا: ج (٩) ابطلوا: ا ج د س ف ق، انطلق: ن (١٠) قول: ا ج س ف ق ن، ـــ: د . برقلس: ق، ابر قلس: د س، ابن قلس: ا ج ن (١٢) بل: ا ج د س ف ق، ـــ: ن. (٠) نوجبه: د ف ق، يوجبه: ن، موجبه: س. (١٢) فعلا: د ف ق ن، فعلكم : س (١٣) الشيخ الامام ... رحمه الله: ا د س ف ق (رضى الله عنه وعن اسلافه: ن)، ابو الحسن طالت مدته وقويت للاسلام عدته: ج (١٤) ولو: د س ف ق، لو: ن. والوقاحة: تكرر في: ن ( ٠ ) او' ج د س ف ق ن، و: ا

وذلك لان اكثر ما في الباب انه لايسمى الكلام الازلي تكوينا بل يسمى المخلوق تكوينا ولكنه اقر ان القول الازلي يحصل به التكوين وهو عنده عين المكون فصار المكون المخلوق حاصلا بالقول الازلي ونحن لاندعى الا هذا.

فانا نقول لله تعالى صفة ازلية تحصل بها المخلوقات وهو قد اعطى هذا المعنى حيث قال: التكوين الذى هو المكَون عنده يحصل بكلامه الازلي وقدم كلامه الازلي / لم يوجب قدم ما يحصل به الا انا نسميه تكوينا (١٣١أ/ج) وفعلا وهو لايسميه وان حصل به المكَون وسمى التكوين نفس المكَون ونفسه لايحصل بنفسه فامتنع عن تسمية ما يحصل به التكون والوجود ايجادا وتكوينا وسمى ما لم يكن يحصل به التكون والوجود ايجادا و تكوينا وهو خطأ في اللغة فصار مساعدا لخصمه في المعنى مسلما له ما يدعى من الحقيقة هادما دليلَه بالمساعدة مع خصمه ناسيا نفسه الى القول بقدم العالم على زعمه.

ثم صار مخالفا خصمه في التسمية والعبارة ولا عبرة بها مع المساعدة في المعنى ثم مخطِّئا فيما زعم عند جميع ارباب اللغة على ان قدم التكوين لو اوجب قدم المكَون مع انه محال على ما مر لأوجب لو كان التكوين/ (١٦٥أ/س) ليكون المكون في الازل.

فاما اذا كان التكوين ليكون المكَون في الوقت الذى عُلِم حدوثه واراد لم يكن التكوين موجبا قدم المكون هذا كما ان الإرادة بلا خلاف

(٢) عين: س ق، غير: د ـــ ف ن (٥) هو: ج س ف ق د ن، ـــ: ج (٦) انا: ا ج د س ف ق، ان : ن (٦) تكوينا: ا،وتكوينا: د. التكون: ج د ف ق ،التكوين: س ن (٧) سمى : ا س ف ق ن، يسمى: ج د.(٨،٩) التكون: أ ج د ف ق، التكوين: س ن. يكون: د س، ـــ: ف ق ن، (١٠) مساعدا: ا د س ف ق ن، بمساعدة: ج (١٧) ليكون: ا د س ف ق ن، لتكون: ج، (٠) فاما: ا د س ف ق ن، واما: ج(١٨) المكون هذا: هذا المكون: ج

(١٢٠أ/ف) /بيننا وبين الاشعرية ازلية وقدمها لايوجب قدم المراد لما انه لم يرد بها
كون المراد في الازل اراد كونه في وقت وجوده فكذا هذا.
(٩٤أ/أ) وكذا قوله كن وان كان ازليا لم يوجب قدم العالم لهذا / وهذا هو
الجواب عن قولهم ان التكوين ولا مكوَّن عجز.
قلنا انما يكون كذلك ان لو وجد التكوين ليكون المكَون في القدم فلم
(١٣٩أ/د) يكن. وما كان التكوين لهذا بل ليوجد / في وقته. الاترى انه لايقال
وجود الارادة ولا مراد عجز واضطرار. لانه انما يكون كذلك أن لو
كانت الارادة ليكون المراد في الازل فلم يكن. فاما اذا كانت ليكون
المراد في وقته لم يلزم بعدم المراد في الازل ضرورة وعجز. فكذا هذا.
والله الموفق.
قال الشيخ الامام رضى الله عنه وكنت اتكلم مع بعض الاشعرية والزمته
فصل قوله كن فزعم ان قوله كن امر وليس من قضية الامر وجود
(٩٠ب/ن) المامور به لامحالة فلا / يوجب قدمه قدم المكون / فاما التكوين فهو فعل،
(١٢٧ب/ق) ومن قضية الفعل وجود المفعول لامحالة. فقلت انما لم يكن من قضية
الامر وجود المأمور به اذا كان الامر امرايجاب فلم يجب به الا ما هو
حكمه وهو الوجوب. فاما الوجود فليس من حكمه. فاما الامر اذا لم
يكن امر ايجاب بل كان امر تكوين فحكمه التكوّن فينبغي ان يوجد حكمه.
الاترى ان في أمر الايجاب لو لم يوجد المأموربه لمالزم الآمر نقصٌ لانه
(١٣١ب/ج) ما أمر ليوجد بل امر ليَجب. وقد ثبت ما / اثبته بالأمر وفي أمر التكوين

(١) الاشعرية: ا ج ف ن، الاشعري د (٢) في: ا ج ف ن، ـــ د س ق. فكذا: ا ج د س ف ق، كذا: د (٦) انه: ج د س ف ق ن، ـــ: ا (٩) فكذا: د س ف ق، فكذلك: ن (١١) اتكلم: تكرر في: ق (١٢) قدمه: ا ح د س ف ق، ـــ: ن (١٧) المكون: ا ح د س ف ق ، التكوين: ن

لو لم يوجد المكون لزمه نقص لانه امر ليوجد فلم يثبت ما اثبته بالامر فكان دليل عجز فدل ان هذا الكلام باطل وان امر التكوين يوجب المكون ومع ذلك لم يحصل المكون في الازل لما مر. فكذا في التكوين.

وامر / التكوين مناقضة للاشعرية لامحيص لهم عنها البتة. وكذا امر (١٥٥ب/ب) الايجاب لازم عليهم / اذ هو ازلي عند الاشعرية ولا وجوب اذ الوجوب (١٦٥ب/س) ولاوجود لمن يجب عليه محال. فلما جاز الايجاب في الازل ليثبت الوجوب عند وجود المكلف لماذا لم يجز الايجاد ليتحقق الوجود عند وجود المكون وبالله التوفيق.

واما الجواب عما تعلقوا به من الشبه فنقول: قولكم لو كان التكوين ازليا لكان ينبغي ان يجوز ان يقال خلق في الازل كما يصح ان يقال علم وقدّر وهذا باطل.

لان القائل لو قال خلق واراد به ثبوت صفة الخلق لاوجود المخلوق كان جائزا وان عنى به وجود المخلوق كان باطلا وعند الاطلاق ربما يفهم منه قدم المخلوق فيمتنع عنه صيانة لاوهام السامعين عن الباطل.

وهكذا نقول في العلم انه لو قال ان الله تعالى / علم فى الازل العالَم (١٢١ب/أ) موجودا لوقت وجوده صح. ولو قال ان الله تعالى علم وجود العالَم في الازل لايجوز لما فيه من ايهام اثبات قدم المعلوم وهو العالَم.

(٣) فكذا: ا د س ف ق ن، وكذا: ج (٤) البتة: د س ف ق ن، البتة وبالله التوفيق: ا ج (٥) ازلي: ا ج ق ن، الازلي: د س ف (٠) الوجوب: ج د س ف ق ن، الوجود: ا. (٦) عليه: د ف س ق، عليهم: ج ن (٦) ليثبت: جـ ف ق، لثبت: س ن (٧) المكلف ... واما (فاما: ا ن) : ا د س ف ق ن، ذلك فلما دبر لم يجز الايجاد يثبت الوجود عند حدوث المكون فاما: ج (٩) الشبه: ا د س ف ق ن، الشبهة: ج (١١) وهذا: ا ج د ف، هذا: س ق ن، (١٤) فيمتنع: ا ج د س ق ن، فيمنع: ف (١٥) هكذا: د ف ق ن، كذا: س. العلم: العلم لم: س (١٦) وجوده: ج د س ف ق، لوجوده: ن (١٧) المعلوم: جـ د س ف ق ن، ـــ: ا

قال الشيخ ابو منصور رحمه الله الاصل في هذا ان الله تعالى اذا اطلق الوصف له ووصف بما يوصف به من الفعل والعلم ونحوه يلزم الوصف به في الازل. واذا ذكر معه الذى هو تحت وصفه به من المعلوم والمقدور (١٣٩ب/د) عليه والمراد / والمكون يُذكر فيه اوقات تلك الاشياء لئلا يتوهم قدم تلك الاشياء. وهذا كله راجع الى محافظة الادب في العبارة والتمسك بما هذا سبيله عند وقوع الخلاف في الحقائق دون الالفاظ والعبارات مما يدفع اليه الحيرة والعجز.

وقد خرج الجواب عما ذكروا بعد هذا ان التكوين لو كان ازليا لكان (٩٤ب/أ) المكون ازليا لانه يقتضى تعلقه بالمكون / قلنا ولو كان خطاب كن ازليا لكان المكون ازليا ولو كانت الارادة ازلية لما كان المراد ازليا وحيث لم يقتض قدم خطاب كن وقدم الارادة قدم ما يتعلقان به فكذا هذا.

ثم نقول ان كلامك هذا متناقض محال يبطل بعضه بعضا وذلك لان (١٢٨أ/ق) قولك/ ان التكوين / لو كان ازليا لكان المكون ازليا / ذكرت هذه (١٥٦أ/ب) القضية ولا دليل لك عليها وهى ممنوعة. ثم اردت اثبات هذه القضية (١٦٦أ/س) بما يوجب بطلانها. لانك عللت لاثبات هذه القضية فقلت لانه يقتضى (١٣٢أ/ج) تعلقه بالمكون / وتعلقه بالمكون يوجب حدوث المكون لا قدمه على ما مر. ان ما تعلق وجوده بغيره فهو محدث غير قديم ومن يقيم على دعواه دليلا يوجب ذلك بطلان دعواه كان غير بصير بالمحاجّة.

ثم نقول له قد قام الدليل على ان التكوين ازلي وعين ذلك الدليل يدل

(١) اذا: ج د س ف ق، ان: ا. (٢) بما: ا د ن ف ق، لما: س، ما: ج ب. به: ج ق س ف، ـــ: ن. الفعل والعلم: ا ج س ف ق ن، العلم والقدرة: د. به: ا س ف ق ن، له: د، ـــ: ج (٥) بما: ا ج س ف ق ن، بها: د (٨) بعد هذا: ج د س ف ق، بعدها: ب ن (٩) قلنا: ج د س ف ق، ـــ: ب ن (١٧) ان: ج د س ف ق، انه: ن، او: ا (٠) يقيم: ا د س ف ن، يقم: ج ق. (١٨) كان: ا ج د س ف ق، وكان: ن (١٩) له: ا ج د س ف ق، ـــ: ب ن

على ان المكون محدث فقلنا بما يقتضيه.

ثم قولك ان التكوين يقتضى تعلقه بالمكون كلام موجّه. ان عنيت به في الجملة فمسلم. ونحن نقول به وان عنيت به في كل حال فهو غير مسلم وهو محل النزاع فلم قلت ذلك ثم انك تعتبر ذلك بما تقرر / في (١٩١أ/ن) حسك ووهمك ان لا انفكاك في الشاهد بين الفعل والمفعول فتقيس عليه الغائب وبينهما فرق على ما مر من وجوب بقاء التكوين الى ان يتعلق بالمكون والفعل في الشاهد لابقاء له. فلو لم يتعلقْ بالمفعول لفنِيَ من ساعته فلا يتصور تعلقه به البتة فلم يكن فعلا وقد مر تقرير هذا الكلام قبل هذا.

والذى يقطع شغب الخصوم باسرهم ان يقال هل لوجود العالم تعلق بذات الباري جل وعلا اوصفة من صفاته.

فان قالوا لا. انكروا كونه صانعا للعالم. وان قالوا نعم. أقديم ذلك المعنى ام محدث؟ فان قالوا: محدث يسأل عن تعلق حدوثه بالباري جل وعلا او بصفة من صفاته فان انكروا جوزوا وجود حادث لا بمحدِث يلزمه مثله في كل العالم. وان قالوا هو قديم قيل هل اوجب قدمه قدم العالم وان قالوا نعم. فقد اقروا بقدم العالم والتزموا ما الزموا / خصومهم. (١٢١أ/ف) وان قالوا لا / ابطلوا دليلهم. (١٤٠أ/د)

وما يزعمون ان فعله تعالى يدخل تحت الارادة والقدرة فممنوع انما الداخل فيهما المفعول ولو قرن / بما هو فعله نحو قولهم اراد ايجاد العالم (١٦٦ب/س)

(٤) انك: ج د س ف ق ن، ان: ا (٦) ان : ا د س ف ق ن، لان: ج (٨) هذا: د س ف ق ن، هذا وبالله التوفيق: ا ج (٩) باسرهم: ا ج د س ف ق، ـــ: ب ن (١٢) يسال (فيسال: ا ج) عن تعلق ( ـــ ج ) ا د ج س ف ق، سئل عن تعلق: ن (١٤ . انكروا: ا (انكر: جـ) د س ف ق، ـــ: ن. جوزوا: د س ف ق ن، ـــ: ا ج . وجود حادث: جـ ف س، حدوث حادث: ن، وجود الحادث: ق. بمحدث: جـ س ف ن، لمحدث: ق (١٥) وان: ا س ف ق، فان: د ن (١٩) فيهما: ا ج د س ف ق، فيها: ن

فمعناه اراد وجوده غير انه قرن بالايجاد توسعا في العبارة. وكذا القدرة على هذا. والله الموفق.

وما تزعم المعتزلة في الفرق بين صفة الذات وصفة الفعل ان ما يدخل تحت القدرة فهو صفة فعل وما لايدخل تحت القدرة فهو صفة ذات يجاب عنه بهذا.

ثم يقال لهم ايوصف الله تعالى بالقدرة على ان لايخلق الخلق. فان قالوا لا. ثبت ان الخلق والتكوين صفة ذات بقضية. فرقه اذ لم يوصف بالقدرة على ان لايخلق وان قالوا نعم يوصف بالقدرة على ان لايخلق.

قيل لهم اتجعلون ترك التخليق فعلا املا؟ فان قالوا نعم. لزم وجود الفعل (١٣٢ب/جـ) /في الازل. اذ في الازل كان تاركا لخلق العالم. وان قالوا لا. فقد اثبتوا القدرة على ماليس بفعل فبطل قولهم ان ما يدخل تحت القدرة فهو صفة فعل. والله الموفق.

(١٩٥أ/أ) وما قالوا ان ما يُنفي / ويُثبت فهو صفة فعل وما يُثبت ولا يُنفي فهو (١٤٨ب/ق) /صفة ذات.

فنقول اليس ان الله تعالى قال: قُلْ أَتُنَبِّئُونَ اللَّهَ بِمَا لاَيَعْلَمُ فِي السَّمَوَاتِ وَلاَ فِي الْأَرْضِ (١). فلابد من بلى. قيل ما تقولون في العلم اصفة ذات هو ام صفة فعل؟ فان قالوا صفة فعل تركوا مذهبهم وان قالوا صفة ذات ابطلوا دليلهم.

فان قيل المراد منه نفى ذلك المذكور لانفى العلم قيل عندنا اذا قيل لم يرزق فلانا مالا. المراد منه نفى المال لانفى صفته. وكذا في قوله لم يخلق لفلان ولدا. والمراد منه نفى الولد لانفي الصفة عن ذاته.

---

(١) وجوده: د س ف ق ن، وجود: ج (٤) ذات: د س ف ق، الذات: ن (٦) العالم: د س ف ق، الخلق: ج ن (س ف هامش مصحح) (٧) ثبت: تكرر في: ج. (٧) ذاته: د س ف ق، ذات: ا ج ن. بقضية: ا ج د س ف ق، تقتضيه: ن (٨) وان (فان: س) قالوا ... لايخلق : ا د س ف ق ن، ــ: ج (١٢) ان: ا د ج ن، ــ: س ف ق (١٥) (١) يونس ١٨

وفي الشاهد انما يفهم من مثل هذا نفى الصفة لما مر من وجوب اتصال الفعل بالمفعول وإذا نفى المفعول أينتفى الفعل ضرورة. وفي الغائب الامر بخلافه.

ومن دأب خصومنا التسوية بين الشاهد والغائب من غير دليل يوجب التسوية والنظر الى الاشياء من حيث الظاهر دون مراعات الحقائق.

/ ثم يقال للمعتزلة اليس انكم تقولون ان الله تعالى يوصف بالقدرة على (١٦٧أ/س) افعال نفسه ولايوصف بالقدرة على افعال غيره مع انها مقدورة غيره فلا بد من بلى، والاتركوا مذهبهم في مسألة خلق الافعال.

قيل لهم فما تقولون ان القدرة صفة ذات ام صفة فعل فان قالوا صفة فعل تركوا مذهبهم انه تعالى قادر بذاته. وان قالوا صفة ذات ابطلوا فرقَهم.

ويقال للاشعرية فرقكم بين صفة الذات وبين صفة الفعل ان ما يلزم بنفيه نقيصة فهو صفة ذات وما لايلزم بنفيه نقيصة فهو صفة فعل.

قيل لهم هل يجوزان يقال ان الله تعالى ليس بعادل / ولا متفضّل. فان (٩١ب/ن) قالوا نعم. تسارع الناس الى اكفارهم وان قالوا لا. قيل لهم ماتقولون ان الفضل والعدل من قبيل صفات الذات ام من قبيل صفات الفعل /فان قالوا من قبيل صفات الذات تركوا مذهبهم في ذلك ولزمهم ان (١٢١ب/ف) يصفوه فى الازل بالعدل والفضل.

---

(١) في: ا ج د س ف ق، ـــ: ن (١ــ٢) نفى الصفة ... ضرورة : ا د س ف ق ن، الفعل صيرورة: ج واذا: س ف ق، فاذا: ن (٣) دأب: ا د س ف ق ن، ذات: ج. الغائب: ا ج س ف ق ن، الغائب جميعا: د (٤) الى: ى: ن (ـ) مراعات: د س ف، مراعاة: ن ق (٦) غيره: ا ج د س ف ق، عينه: ن (٨ــ٩) تقدمت: وان قالوا صفة ذات ابطلوا فرقهم: ى ف ن، على «فان قالوا صفة فعل» (١٢) بتفضل: س، متفضل: ف ن د ق (١٣) تسارع : ا د س ف ق ن، لسارع: ج (١٤) العدل والفضل: د س ف ق، الفضل والعدل: ا ج ن. (١٥) الذات: ـــ : ج (١٦) الفضل: ج، التفضل: د س ف ق ن التفضيل: ا

وإن قالوا من قبيل صفات الفعل ابطلوا فرقهم.

ويقال لهم ايّ نقيصة تلزم بنفى الكلام فان قالوا العجز والافة قيل ليس (١٣٣/أ/ج) كل من لايتكلم بمؤوف ولاعاجز. / وان قالوا السكوت قيل السكوت ليس بافة بل ربما يعد في الشاهد فضيلة ومحْمدة وربما يعد الكلام رذيلة ولهذا قال قائلهم: شعر.

ما ان ندمت على سكوت مرة — ولقد ندمت على الكلام مرارا

فان قالوا لو قيل انه تعالى موصوف بالسكوت ان كان لايلزم بنفس السكوت نقيصة فقد يلزم ضرورة ثبوته نقيصة وهو العجز. فانه تعالى لايوصف بالقدرة مع بقاء السكوت على الامر لعباده بالمحاسن والنهى لهم (١٤٩/أ/ق) عن القبائح. ولاوجه / الى القول بقدم السكوت / لانه حينئذ يكون (١٦٧ب/س) ازليا ويكون العدم عليه محالا. قيل لهم زوال القدرة عما يستحيل ثبوته لقيام ضده وعن اعدام ما هو ازلى لايعد عجزا ولانقيصة.

الاترى انه تعالى لايوصف بالقدرة على الجمع بين المتضادين ولا على افناء ذاته، وصفاته. ثم لانقيصة تلحقه عندكم بتركه الامر والنهى اذ ترك التكليف واهمال الناس عندكم حكمة ولا حسن قبل الامر ليصير بترك الامر به خارجا عن الحكمة ولا قبيح ليصير بترك النهى عنه خارجا عن الحكمة فاذا لانقيصة تلحقه بترك الكلام او انتفائه عن ذاته تعالى وهو (٩٥ب/أ) مع / ذلك من صفات الذات فبطل الفرق من الجانبين. والله الموفق.

ثم انا نقول انه تعالى كان في الازل خالقا لقيام صفة الخلق به كما تقول كان عالما قادرا مريدا ولا نقول ايضا كان العالم فى الازل مخلوقاً

(٣) بمأووف: د س ف ق ن، بمعرف: ج (٤) يعد: ا د س ف ق ن، عد: ج. فضيلة ومحمدة: ا ج د س ف ق، محمدة وفضيلة: ن (٥) ولهذا: ا د س ف ق ن، لهذا: ج. شعر: ا، —: ج د س ف ق ن (٧) فان: د س ف ق ، وان : ن (١٠) بقدم: ا ج د س ف ق، بعدم: ن (١٠) حينئذ يكون: جـ س ف ق، يكون حينئذ: ن (١٢) و: ا ج د س ف ق ، —: ن (١٥) حسن: ا ج س ف ق ن، بحسن: د (١٧) او: ج د س ق ن، و: ا (٠) نقيصة تلحقه: تلحقه النقيصة: ن فقط. (٢٠) عالما قادرا: قادرا عالما: ف

لان المعدوم لايكون مخلوقا لانه انما يصير مخلوقا بقبوله اثر التخليق فقبل تعلق الخلق به لايكون مخلوقا وما لم يصر مخلوقا لايضاف الخالق اليه. فلا يقال كان خالقا للعالم. لان الاضافة تثبت بتعلق الخلق بالمخلوق فكانت الاضافة من مقتضيات التعلق لا من مقتضيات وجود صفة الخلق.

واعتبر هذا بالارادة فان الله / تعالى كان في الازل مريدا ولا يقال كان (١٤١أ/د) في الازل مريدا وجود العالم، ووجود العالم مراده في الازل لما مر من الفرق. او يمتنع عن الاضافة مخافة ثبوت وهم قدم ما دخل تحت الصفة وهذا كله من باب العبارات دون الحقائق.

وقد بيّنا الكلام في الحقيقة فكان التعلق بالعبارة ضربا من الافلاس والحيرة. والله الموفق.

/وتعلق بعض اصحابنا رحمهم الله تعالى فى المسألة على الاشعرية / (١٣٣ب/ج) بقوله تعالى: هُوَ ٱللَّهُ ٱلْخَالِقُ ٱلْبَارِئُ ٱلْمُصَوِّرُ لَهُ ٱلْأَسْمَاءُ ٱلْحُسْنَىٰ (١) (١٦٨أ/س) فالله تعالى وصف نفسه في الازل بانه الخالق البارىء المصور اذ كلامه ازلى ووصفه/نفسه بما ليس له من المحامد استهزاء بنفسه، جل ربنا عن ذلك. (١٢٢أ/ف) فاعترض عليه بعض الاشعرية فقال ليس فيه اكثر من انه اخبر انه خالق وذلك لايوجب ثبوت المخبر عنه في الازل كما في قوله تعالى:إِنَّ إِبْرَاهِيمَ لَحَلِيمٌ (٢).و: مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ (٣).

الا ترى ان معناهما اخبار ان ابراهيم عليه السلام متى وجد يوجد بهذه الصفة وكذا محمد صلى الله عليه وسلم فكذا هذا يكون معناه انه متى يخلق يكون خالقا.

---

(٤) التعلق: ا ج س ف ق ن، التعليق: د (٥) ولا يقال ... مريدا: ا ج د س ف ق، ـــ: ن (٧) يمتنع: ج د س ق ن، يمنع: ا ف (٩) التعلق: ج س ف ق ن، التعليق: د (١٢) ١ـــ الحشر ٢٤ (١٣) فالله: والله: س (١٧) ٢ـــ هود ٧٥. ٣ـــ الفتح ٢٩ (١٨) وجد: ا ج س ف ق ن، يوجد: د

قيل لهم هذا القدر في ابراهيم ومحمد عليهما الصلاة والسلام وغيرهما من المخلوقين مستقيم لانهم لم يتمدحوا بما ليس لهم بل الله تعالى اخبر (١٩٢أ/ن) انهم / متى يوجدون ينالون هذه الفضيلة. فاما الله تعالى فهو كان (١٢٩ب/ق) موجودا في الازل ووصف نفسه بذلك وتمدح، لا ان اخبر انه يصير كذلك ولو لم تكن الصفة ثابتة لكان تمدحا بما سيصير موصوفا به وهو للحال موجود غير مستحق لتلك المحمدة فيصير كالمتمني ثبوت ما ليس بثابت له والمتشرف بما لم يثبت له بعد والمحب ان يمدح بما لم يفعل بعد وهذا كله امارة النقص والحاجة والسفه. والله الموفق.

ولصحة مذهبنا دلائل اخر من كتاب الله تعالى تركنا ذكرها لان الكلام في هذه المسألة قد طال جدا.

ثم اعلموا رحمكم الله ان الفعل الواحد يختلف اساميه باختلاف آثاره ومفعولاته فمهما كان الحاصل به حياة يسمى إحياء ومهما كان الحاصل به موتا يسمى اماتة ومهما كان الحاصل به حركة يسمى تحريكا ومهما (١٦٨ب/س) كان الحاصل به سكونا يسمى تسكينا. فان من حرك يده / يسمى ذلك منه فعلا فان صار ذلك سببا من حيث العادة لوجود ألم في شخص يسمى ايلاما وان صار سببا لحصول انكسار يسمى كسرا،

(٢) غيرهما: ا ج س ف ق ن، ـــ: د (٢) يتمدحوا: اد س ف ق ن، يمدحوا: ج (٥) ولو: د س ف ق، فلو: ا ج ن، في الازل ـــ: ا (٥) سيصير: ا د س ف ق ن، فسيصير: ج (٦) لتلك: ا ج ن، لذلك: د س ف ق (لتلك: هامش ق) (٩) مذهبنا: ا ج د س ق ن، ما ذهبنا اليه: ف (١١) ثم: ا ج، قال الشيخ: رضي الله عنه (رحمه الله: د) ثم: د س ف ق، قال الشيخ الامام الاجل ابو المعين رضي الله عنه ثم: ن (١٢ـــ١٤) حياة يسمى احياء كان الحاصل ... به: ا ج د س ف ق، ـــ: ن (١٥) فان: ا د س ف ق ن، بان: ج (١٦) لحصول: ا ج س ف ق ن، من حيث العادة لحصول: د (٠) صار: كان: ن فقط.

وان صار سببا لحصول انقطاع في محل يسمى قطعا وان صار سببا لحصول / انزهاق الروح من محل يسمى قتلا وان صار سببا لحصول (١٤١ب/د) الجراح يسمى جرحا وقد يصير فعل واحد سببا لحصول معانى كثيرة في محالّ مختلفة كرمى سهم اصاب / كوزا فانكسر ثم اصاب زيدا (١٩٦أ/أ) فانزهقت روحه ثم اصاب عمرا / فانجرح بدنه ثم اصاب خالدا فلم يحصل (١٣٤أ/ج) في بدنه تفرق اجزاء بل حصل فيه ألم. كان هذا الفعل في حق السهم رميا وفي حق الكوز كسرا وفي حق زيد قتلا وفي حق عمرو جرحا وفي حق خالد ايلاما وهو بنفسه معنى واحد.

فعلى هذا كان الله تعالى عندنا فاعلا بفعل واحد كما هو قادر بقدرة واحدة عالما بعلم واحد واختلاف الاسامي على فعله لاختلاف اثاره ومفعولاته لالاختلافه في ذاته وتعدد اساميه وكثرتها لتعدد مفعولاته وكثرتها لالتعدد ذاته وكثرته. وقد طال منا الكلام في هذه المسألة وخرج عن المشروط في اول الكتاب لان اصحابنا رحمهم الله في هذه / المسألة متفردون. (١٥٨ب/ب) وقد كثر بعد انقراض محققيهم من الخصوم / المشاغِبة والتشنيع فاردنا (١٢٢ب/ف) ان نبين عن قوة الحق وضعف الباطل وان الحق لايضعف بقلة اعوانه والباطل لا يقوى بكثرة حزبه وانصاره.

والله الموفق.

---

(١) في محل يسمى: ا ج د س ف ق، ـــ: ن (٢) انزهاق: د س ف ق ن، ازهاق: ج، وانزهات: ا (٣) الجراح: ج س ف ن، انجراح : د ق (١٠) على فعله: جـ س ف ق، عليه: ن (١١) ذاته: ا د س ف ق ن، ذكر ذاته: ج (٠) لا لتعدد: د س ق، وكثرتها لا لتعدد: ا ج ف ن (١٢) خرج: ا ج د س ف ق ، خرجنا:ن. (١٣) اول: د س ف ق ن، ـــ: ج ـ متفردون: د س ف ق، منفرذون: ا ب ج ن (١٤) محققيهم: ج د س ق ن، محققهم: ا ف

## الكلام

## في ان الارادة صفة لله تعالى أزلية

قال الشيخ الامام الاجل ابو المعين النسفى رضى الله عنه: ان الواجب (١٣٠أ/ق) علينا ان نقدم بيان حد الارادة / . واشتقاق هذه اللفظة في اللغة على ما هو المقصود من الباب ليصير ذلك ذريعة يتوصل بها الى ما هو المقصود.

(١٦٩أ/س) فنقول والله الموفق /ان اهل اللغة قالوا ان الارادة مشتقة من الرَّوْدِ. والرود يذكر ويراد به الطلب ولهذا سمى طالب الكلاء المتقدم على قومه المنتجعين القاصدين مساقط الغيث رائدا.

يقال في المثل السائر لايكذب الرائد اهله. ويقال انه الميل ومنه قولهم جارية روداء وجوارٍ رُودٌ. ويقال للواحدة ايضا رَوْدٌ وهى التى تتمايل في مشيتها للين اطرافها ورطوبة اعطافها.

ثم من الجائز ان يكون الاصل فيه هو الميل الا انه استعمل في الطلب لما ان الطالب للشيء لايمشى على سَنن الاستقامة بل يميل عنها تارة الى اليَمنة وتارة الى اليَسرة. وكذلك طالب الكلاء يميل لامحالة عن سواء الطريق تارة الى هنا وتارة الى هناك لينظر اى الامكنة اكثر كلاء واوفر خصبا.

(١٣٤ب/ج) ومن الجائز ان يكون الاصل فيه هو الطلب الا انه استعمل في / الميل (٩٢ب/ن) لما ان / الميل عن الاستقامة في العادات الجارية لن يكون الا لطلب شيء (١٤٢أ/د) يأملونه لقضاء ما يحتاجون اليه فسمى الميل رودا لان اسم ماهو

---

(٣) قال الشيخ ... (الاجل: ن، والاستاذ: ق، قامع الملحدين : ا) ... (النسفي: ن) رضي الله عنه (رحمه الله: ج د س ف ق، نور الله مضجعه: ا) : ا ج د س ف ق ن، (٣) اشتقاق : ا ج س ف ق ن، انشقاق: ج (٦) والله الموفق: ا ج د س ق ن، وبالله التوفيق: ف (٧) الطلب: ا د س ف ق ن، الطب: ج (١٤) كذلك: د س ف ق، كذا: ا ج ن (١٤) لامحالة: ج د س ف ق ن، الى محالة: ا. عن: د س ف ق ن، من: ج (١٥) هنا: ج د س ف ق ن، هذه: ا (١٧) لما ان: جـ س ف ق، لان: ن (١٩) فسمي: ا د س ق ن، سمي: ج ف

المقصود منه. هذا هو مأخذ هذه اللفظة في اللغة.

واما حدها فقد قيل انها معنى ينافى الكراهية والاضطرار ويوجب لمن هى له / القصد و الاختيار فكانت فائدتها على هذا التحديد كون (١٥٩أ/ب) الموصوف بها مختارا فيما فعله غير مضطر اليه لوجود ما ينافي الكره والاضطرار لا لانعدام الكره والاضطرار فحسب. كما هو المحكى عن النجار فانه زعم ان معنى قولنا انه مريد اي انه ليس بمكره ولاساهٍ ولامغلوب من غير اثبات وصف له على الحقيقة وذلك باطل.

لان ذلك يوجب ان تكون الاعراض كلها مريدة لانها ليست مغلوبة ولا مكرهة ولا ساهية ولما لم / تكن الاعراض مريدة / مع انتفاء هذه (٩٦ب/أ) المعانى عنها دل ان الارادة ليست باسم لعدم هذه المعاني بل هى اسم (١٦٩ب/س) لمعنى ينافي هذه المعانى. والاعراض يستحيل قيام ذلك المعنى بها فاستحال كونها مريدة.

وما يجري في خلال كلام الشيخ ابى منصور الماتريدى رحمه الله في ابطال قول الكعبى ان الله تعالى ليس بمريد انك اذا قلت انه ليس بمغلوب ولا مكره ولاساه فقد اقررت بكونه مريدا. لايريد بذلك الميل الى مذهب النجار بل يريد بذلك ان انتفاء هذه المعانى عن الحي لن يكون الا بارادة /على ما بينا قبل هذا. والله الموفق. (١٠٢٣أ/ف)

وقد قيل في تحديد الارادة انها معنى يوجب اختصاص المفعول بوجه

(٣) هى : ا د س ف ق ن، هو: ج (٥) الكره: د س ف ق ، الكثرة: ن (٨) يوجب: ب ج د س ف ق، لايوجب: ن. مغلوبة: ا ج د س ف ق، معلومة: ن (٩) مكرهة: ا ج د س ف ق، مكروهة: ن (١١) فاستحال: ا د س ف ق ن، واستحال: ج (١٣) يجري: ا ج د س ق ن، جري: ق. الماتريدي: ا ب ج ن، ــ: د ف ق، (١٦) النجار: ا ب ج س ق ن، النحارية: د ف (١٧) والله الموفق ــ: ا

اذ لولا الارادة لوقعت المفعولات كلها في وقت واحد على هيئة واحدة (١٣٠ب/ق) وصفة / واحدة خصوصا عند تجانس المفعولات. فاذا خرجت على الترادف والتوالى وعلى النظام والاتساق وعلى الهيئات المختلفة والصفات المتباينة على حسب ما تقتضيه الحكمة البالغة كان ذلك دليلا على اتصاف الفاعل بالارادة. اذ لو لا الارادة لما كان وقت لوجوده اولى من وقت ولاهيئة اولى من غيرها ولاصفة ولا كمية ولا كيفية اولى مماسواها.

ثم ان هذا المعنى الذى تحصل به هذه المعاني تسمّى ارادة لما ان الفاعل اذا فعل شيئا في وقت وعلى هيئة وصفة فقد طلب هذا الوجه لهذا المفعول دون ماسواه من الوجوه او مال الى تخصيصه بهذا الوجه دون غيره من الوجوه.

(١٣٥أ/ج) /ثم ان المراد بلفظة الارادة عند المتكلمين هذا المعنى الذى بينا وعرفناه (١٤٣ب/د) بأثره وهو ما مرّ / من كون الموصوف بها مختارا في فعله او خروج مفعولاته على وجه دون وجه.

(١٧٠أ/س) / وهى بعينها المشيئة عند المتكلمين. فالارادة والمشيئة عندهم لفظان ينبئان عن معنى واحد لم يفرق بينهما احد من المتكلمين ألا الكرامية فانهم يزعمون ان المشيئة صفة لله تعالى ازلية وهى صفة واحدة تتناول مايشاء الله تعالى بها من حيث يحدث. فاما ارادته فهى غير المشيئة وهى عندهم حادثة في ذاته القديم. تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا. وله ارادات كثيرة على عدد المرادات تحدث كل ارادة منها قبل حدوث ما هو المراد بها ثم يتعقبها حدوث ما هو المراد بها ثم اذا علمت الارادة بحدها وحقيقتها.

---

(٦) سواها: ج د ف،سواهما: ا س ن (٧) تسمى: س ق، سمى: جـ ف. سمى ارادة لما ان الفاعل اذا فعل شيئا: تكرر في: ن (٨) المفعول: ج د س ف ق ن، المعقول: ا (١٣) فالارادة: ا د س ف ق ن، والادارة: ج (١٥) لله: ا د س ف ق ن، الله: ج (٠٠) ارادته: ج د ف ق ن، الارادة به: ا. (١٧) ذاته: د ف س ق، ذات: ا ج ن، (١٨) بها: د س ف ق، به : ن

فنقول اختلف الناس في جواز وصف الله تعالى بالارادة فقال جمهور الأمة: ان الله تعالى موصوف بالارادة على الحقيقة وقال النظام والبغداديون من المعتزلة كالكعبى واستاذه ابى الحسين الخياط ومن تابعهم ان الله تعالى لايوصف بالارادة / على الحقيقة بل يوصف بها بطريق المجاز (١٩٣أ/ن) فاذا قيل اراد الله تعالى كذا فان كان ذلك فعله فمعناه انه فعل وهو غير ساه ولا مكره عليه ولا مضطر وان كان ذلك فعل غير الله تعالى فمعناه انه امر به واستدلوا على ذلك بقولهم ان الارادة هى الشهوة فلوكان الله تعالى مريدا لكان مشتهيا وحيث لم يكن مشتهيا دل انه ليس بمريد.

ودليلنا على ان الله تعالى مريد وقوع مفعولاته لمتجانسة على اوصاف مختصة يجوز وقوعها على غيرها وكذا على / هيئات مخصوصة في امكنة (١٩٧أ/أ) مخصوصة وازمنة مخصوصة فيعلم عند تجانسها ان وقوعها على هذا الاختلاف في هذه الوجوه لم يكن من اقتضاء ذواتها فعلم ان ذلك كان (١٧٠ب/س) لارادة الفاعل ذلك / لولا هي لما / وقعت / على تلك الوجوه مع مساواة (١٢٣ب/ف) غيرها من الوجوه اياها في الجواز. (١٣١أ/ق)

وبهذا يستدل على كون الفاعل فى الشاهد مريدا لما فعله كالبناء والكتابة وغيرهما. ولانه لو لم يكن مريدا لكان مضطرا في افعاله والمضطر عاجز محل لنفوذ قدرة غيره فيه. اذ ما وجد في المضطر من الفعل مَحْضُ تخليق غيره لا اكتساب / له فيه ولا قدرة له عليه.(١٣٥ب/ج)

---

(٢) الامة: جـ س ف ق، الائمه: ن (٢) على الحقيقة: د س ف ق، بها على الحقيقة: ن (٤) بطريق: ا د س.ف ق ن، طريق: ج (٨) مشتهيا: د س ف ق ن، متشهيا: ج س. وحيث لم يكن مشتهيا ـــ: ا (١٠) مختصة: ا ج د س ف ق ، مخصوصة: ن (١٠) في مكنة مخصوصة ـــ: س (١٣) مساواة: ا ج د س ف ق، مساوات: ن. (١٦) غيرهما: ج د س ف ق ن، غيرها: (١٧) غيره: س ف ق ن، قول غيره: جـ.تخليق: ا ج د س ف ق، تعليق: ن

ومن هو بهذه الصفة فهو محدث. يحققه ان الارادة لو كانت هى الفعل والفعل والمفعول عندهم واحد لكانت الارادة هى الفعل وهو المراد فكان السواد ارادة وكذا البياض والحركة والسكون والاجتماع والافتراق والموت والجهل وجميع انواع الاعراض وكذا الجواهر والاجسام ثم التقرير بعد هذا من وجهين:

(١٣٩أ/د) /احدهما ان الارادة مع انها عند جميع اهل اللغة من خواص الحي كالعلم والقدرة وغيرهما لو كانت كذلك لجاز ذلك ايضا فى العلم والقدرة وكان العلم هو المعلوم والقدرة هي المقدور ولكان كل سواد وبياض وحركة وسكون وغير ذلك من الاعراض والجواهر والاجسام علما لله تعالى وقدرة. وحيث لم يجز ذلك في العلم والقدرة لانهما من خواص الحي. فلو كان كل معلوم علما وكل مقدور قدرة وصار السواد والبياض وما وراء هما من الاعراض والاجسام علما وقدرة مع ان تلك الاشياء ليست من خواص الحي لخرج العلم والقدرة من ان يكونا من خواص الحي وذلك ممتنع فامتنع ان يكون المعلوم علما والمقدور قدرة فكذا هذا في الارادة.

والتقرير الثانى ان الارادة لما كانت من خواص الحي والسواد والبياض وغيرهما. لم تكن من خواصه.

فلو كان المراد هو عين الارادة والمراد ليس من اخصّ اوصاف الحى فان السواد والبياض والاجتماع والافتراق وغيرها من الاعراض ليست من خواص الحي

---

(٣) وكذا: ا ج ن، فكذا: د س ف ق (٨) ولكان: د ج س ن ق، فلكان: ا ف (٩) والجواهر ـــ: ج (٠) والاجسام (+ وغيرهما لمتكن من خواصه فلو كان المراد هو عين الإرادة والمراد ليس من اخص اوصاف الحى فان السواد والبياض: ج) فان هذه العبارة زيدت هنا ونقصت بعد ثمانية اسا. كما اشير اليه. (١٣) العلم: العلم علماً: ج (١٦ـــ١٨) وغيرهما لم تكن... فان السواد والبياض ـــ ج فقط

/ لخرجت الارادة من ان تكون من اخصّ اوصاف الحى فينبغي ان (١٧١أ/س) تتصف الجمادات والموات بالارادة بطريق الحقيقة وحيث لم يجز كان ذلك محالا دل ان كون الارادة فعلا محال. والله الموفق.

ودليل بطلان ما قال ان ارادته تعالى اذا اضيفت الى فعل العباد كان المراد منها الامر قوله تعالى: وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَآمَنَ مَنْ فِي الْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعاً(١). فلو كانت الارادة امرا لكان تقدير الاية ولو امر ربك لكان آمن من في الارض كلهم جميعا وفيه فساد من وجهين.

احدهما انه يؤدى الى انه تعالى لم يامر من لم يؤمن ولو كان كذلك لم يكن بترك الايمان عاصيا. والآخران كل من امره ينبغي ان يكون مؤمنا. ورأينا كثيرا ممن امره ولم يؤمن فكان فيه تناقض وتكذيب / وذلك محال. (١٣١ب/ق) فدل ان ما قاله هؤلاء باطل وضلال والله الموفق.

وما قالوا ان الارادة هى الشهوة. قلنا ليس على الاطلاق بل / الشهوة (١٣٦أ/ج) ارادة مخصوصة وهى ارادة ما فيه نفع اما لذة واما غيرها والله تعالى / (١٢٤أ/ف) لاينتفع بشيء / فلا تكون ارادته اشتهاء. (٩٣ب/ن)

وزعم الجبائى ان الشهوة للشيء قد تجامع الكراهية له وارادة الشيء لاتجامع كراهيته قال: الا ترى ان الصائم الذى اشتد عطشه / يشتهى (٩٧ب/أ) شرب الماء ولا يريده وشارب الدواء يريد شربه ولا يشتهيه فكانت الشهوة عنده توقان النفس الى الشيء

وزعم ابو هاشم ان الشهوة ما فيه لذة للحواس وهو باطل / لان الانسان (١٤٣ب/د)

---

(٣) والله الموفق ـــ: ا (٥) قوله: ا د س ف ق ن، بقوله: ج (٥) ١ـــ يونس ٩٩ (٦ـــ٧) فلو كانت الارادة ... كلهم جميعا ـــ: س،لكان آمن: ا د ف، لآمن: ق ن، الآمر: ج (٨) الى: ج د س ف ق ن، ـــ: ا (١١) قاله: س ق ن، قال: جـ ف. والله الموفق: ج د س ف ق ن، ـــ: ا (١٦) كراهيته: ا د س ف ق ن، كراهيته هى : ج (٠ ) يشتهى: ا ج د س ف ق ، ليشتهي: ن

قد يشتهى استخراج العلم بالدقائق واستنباطه. فاذا استنبطه فرح به والتذ بفرحه وليس ذلك من جهة حواسه. فدل انها لاتختص بالحواس وانما الصحيح ما بينا من الفرق بين الشهوة والارادة على انا اقمنا دلائل توجب كون الباري جل وعلا مريدا وقامت دلالة امتناع اتصافه بالشهوة. ولاشك ان ما هو واجب الوجود غير ما هو ممتنع الوجود.

فمن جعل الارادة شهوة فقد جعل الواجب ممتنعا والممتنع واجبا وذلك محال وبالله العصمة والتوفيق.

(١٧١ب/س) /وما زعموا ان معنى قولنا ان الله تعالى اراد فعل كذا معناه انه ليس بساهٍ ولا مكره عليه ولا مضطر قد بينا فساده والله الموفق.

ثم اذا ثبت ان الله تعالى مريد اختلفوا بعد ذلك انه مريد بارادة ام هو مريد بغير ارادة فذهب من قال بانه تعالى مريد الى انه مريد بارادة.

وقال الحسين بن محمد البصري النجار رئيس النجارية انه تعالى مريد لابارادة بل هو مريد بذاته وانما وقع هو في هذا القول لضرورة مقدمتين كاذبتين اعتقد صحتهما قادتاه الى هذه النتيجة الكاذبة.

احدى المقدمتين انه ساعد المعتزلة في القول باستحالة قيام صفة بذات الباري جل وعلا.

والثانية انه ساعدهم في القول بان ما كان من صفة الذات فهو راجع الى الذات وليس بمعنى وراء الذات. وما كان من صفات الفعل

---

(١) العلم: د س ج ف ق، علم: ا (٢) بالحواس: ا ج ف ق س، بالخواص: د، ـــ: ن (٥) هو: ج د س ف ق ن، ـــ: ا (٧) وبالله العصمة والتوفيق: ج د س ف ق ن، والله الموفق: ا (٩) عليه: د س ف ق، ـــ: ن (١٢) وقال الحسين ... مريد لابارادة: د ف ق ن، ـــ: س (١٣) لابارادة: ا ج د ف ق، بالارادة: ن (١٥) بذات: ا د س ف ق ن، ـــ: ج

فهو عين المفعول وساعدهم ان الفرق بين صفة الذات وصفة الفعل ان ما لاينفى بل يتعمم فهو صفة ذات كالعلم والقدرة وما يثبت وينفي ولا يتعمم فهو صفة فعل على ما مر، من بيان مذاهب المعتزلة.

والمقدمة الثالثة صحيحة وهى انه ساعد اهل الحق فى خلق افعال العباد وانه تعالى اراد كل ما علم حدوثه ان يحدث جسما كان ذلك او عرضا اختياريا كان ذلك ام اضطراريا قبيحا / كان ام حسنا فكانت الارادة (١٢٦ب/ج) على هذا عامة في المحدثات / اجمع وهى التى تصح تعلق الارادة بها لا (١٣٢أ/ق) القديم ولاصفاته وكانت مما يثبت ولا ينفى اذ لايقال كان كذا بارادته ولم يكن كذا بارادته فكانت من قبيل صفات الذات فكانت راجعة الى الذات.

فكان البارى جل وعلا مريدا لذاته كما كان عالما قادرا لذاته وكل دليل اقمناه على بطلان مذهب المعتزلة في مسألة الصفات فهو الدليل لبطلان مذهب النجار ههنا وبالله العصمة.

/ثم بعد ذلك اختلف القائلون / بانه تعالى مريد بارادة انه مريد بارادة (١٦١ب/ب) قائمة بذاته ام مريد بارادة قائمة لابذاته. (١٢٤ب/ف)

فقال اهل الحق / انه مريد / بارادة قائمة بذاته وساعدهم على ذلك (١٤٤أ/د) الكرامية وقال ابو الهذيل العلاف وابو على الجبائي وابنه ابو هاشم (١٧٢أ/س)

---

(٢) لاينفي: د ف ق ن، لم ينف: س (٤) الثالثة: ا ج د س ف ق، الثانية: ن. صحيحة وهى: د س ف ق، وهو صحيحة: ا ج ن (٥) كان ـــ: ن (٦) فكانت: ا ج د س ف ق، وكانت: ن (٩) فكانت: ا ج د س ف ق، وكانت: ن (١٣) مذهب: ا ج س ف ق ن، مذاهب: د (١٠) النجار ههنا: ا ج ن، النجارية ههنا: د ق، النجار هنا: ف، النجار: س. وبالله العصمة: ا ج ن: والله الموفق: د س ف ق، (١٥) مريد بارادة: تكرر في: ا ن

ان الله تعالى مريد بارادة حادثة لا في محل. وما اقمنا من الدلالة قبل هذا على استحالة قيام عرض بنفسه من غير محل يوجد فيه فهو الدليل هاهنا.

يحققه انها اذا قامت لا في محل لم يكن ذات اولى بالاتصاف بها من غيره فينبغي ان يكون الله تعالى وجميع من في العالمين مريدين بتلك الارادة (٩٨أ/أ) فكذا هذا فى سائر الاعراض / وهو محال وقد / مر ذلك.

(٩٤أ/ن) يحققه ان عندهم كما يجوز وجود الارادة لا في محل. كذا يجوز وجود فناء لا في محل فان الله تعالى اذا اراد فناء المحدثات احدث فناء لا في محل هو مضاد للحادثات اجمع فيفنى به الجميع. ولا قدرة له على افناء بعض العالم مع ابقاء البعض هذا هو مذهب الجبائى وابنه.

فيقال لهما اذا كان الله تعالى هو المريد بارادة حادثة لا في محل هلا كان هو الفانى بفناء حادث لا في محل؟ ولم كان كونه مريدا بهذه الارادة دون غيره اولى من كونه فانيا بذلك الفناء دون غيره؟ ولم كان كون غيره فانيا بذلك الفناء دونه اولى من كون غيره مريد بتلك الارادة دونه وهذا مما لامحيص لهم عنه والله الموفق والهادي.

يدل عليه ان الارادة لو جاز وجودها لا في محل وان كان لايتصور قيام الحياة لا في محل لكان ينبغى ان يجوز وجودها فى محل لاحياة فيه بل وجودها في محل لاحياة فيه اقرب الى المعقولات من وجودها لا في محل،

(٢) ههنا: د ج ن س ق، هنا: ا ف (٤) العالمين: د س ف، العالم: ج ق ن (٥) فكذا: د س ف ق، وكذا: ج ن. (٥) محال: ا ج د س فق، في محال: ن (٠) ذلك: ج د س ف ق ن، هذا: ا (٧) اذا: ا ج س ف ق ن، ان: د (٩) ابقاء: ن، بقاء: ج س ف ق (٩) الجبائى: ا ج د س ف ق، الجبائى لعنه الله: ب ن (١٢) اولى من كونه ... دون غيره: ا ج س ف ق ن، ـــ: د (١٤) والهادي: د س ف، ـــ: ا ج ن (١٦) فيه: ج د س ف ق، فيه اقرب ـــ: ا . بل وجودها ... لاحياة فيه (الى: ص ٤٩٩ سطر ٤): ا ج د س ف ق، ـــ: ب ن. (١٧) إلى المعقولات: ف س، الى المفعولات: د ق، في المعقول: ج، من المفعول: ا، ـــ: ب ن.

لما انه من حيث انها عرض يفتقر الى المحل لاستحالة قيام الاعراض بذواتها ومن حيث انها من خواص الحى تفتقر الى وجود الحياة وعند وجودها لافي محل انعدم كلا الشرطين وعند وجودها في / محل لاحياة فيه وجد (١٣٧أ/ج) احد الشرطين وهو الشرط العام لجميع الاعراض وانعدم ما هو الشرط الخاص لوجود ما هو من خواص الحى ثم انعقد الاجماع / على استحالة (٧٢أب/س) وجودها في محل لاحياة فيه لفقد الشرط الخاص فلأن / يستحيل وجودها (١٣٧ب/ق) لا في محل كان اولى. والله الموفق.

يحققه ان الجوهر مع العرض متلازمان تأبي العقول انفراد احدهما عن صاحبه. فلو جاز وجود عرض غير قائم بجوهر لجاز وجود جوهر من غير قيام عرض به وهو قلب المعقول وفتح باب القول بقدم الجواهر. والله الموفق.

ثم يقال لهم أحدثت هذه الارادة باحداث الله تعالى اياها ام حدثت هي بنفسها ام احدثها غير الله؟ فان قلت حدثت بنفسها ففيه فساد من وجهين.

/ احدهما انه لو جاز هذا في الارادة لجاز في غيرها من الحادثات فبطلت (١٢٥أ/ف) دلالة ثبوت الصانع.

والثاني انها لو لم تحدث لبقي الصانع غير مختار. / ومن الجائز انها لاتحدث (١٤٤ب/د) ابدا فلا يتصور من الله تعالى احداث العالم ولا الخروج عن الاضطرار ألبتة.

---

(١) انّه حيث انها: ا د س ف ق، انها من حيث: ج، ـــ: ب ن (٤) لجميع: ج د س ف ق، بجميع: ن. انعدم: ا ج د س ف ق، انعدام: ن (٦) لفقد: ا ج س ف ق ن، بفقد: د (٨) تأبي: أ د س ف ق ن، فتابى: ج (١٠) قلب: ا ج س ف ق ن، فرض قلب: د. المعقول: ا د س ف ق ن، المفعول: ج (١١) والله الموفق: س ج ف ق ن، والله اعلم: ا، ـــ: د. الجواهر: ا ج س ف ق ن، الجوهر: د. (١٢) يقال: ا د س ف ق ن، نقول: ج (١٤) فبطلت: ا د س ف ق ن، وبطلت: ج

وحين ثبت ذلك ثبت له بغيره لابنفسه وكل ذلك من امارات الحدث. وان احدثها غيره فهو فاسد من وجوه.

احدها ان ذلك الغير ان كان قديما فهو القول بالقديمين. وكذلك على قياس اصولهم جعل تلك الارادة صفة لمن احدثها أولى من جعلها صفة لمن لم يحدثها ولم تكن هي قائمة به. وان كان ذلك الغير محدثا فان حدث بنفسه ففيه ما مر من جواز حدوث جميع العالم لابالصانع. وان احدثه الصانع، ان احدثه لابارادة فقد احدثه مضطرا وهو فاسد. وكذا لو جاز هذا فيها لجاز في جميع المحدثات فتعطلت الارادة. وان احدثه بارادة منه فأنى يتصور احداث محدث الارادة بارادة لم يحدثها المحدث بعد.

وان احدثها البارى جل وعلا هذا لايخلو اما ان احدثها بارادة او احدثها لابارادة. فان احدثها بارادة فالكلام في الارادة الثانية كالكلام في الاولى. وكذا في الثالثة والرابعة الى ما لايتناهي هي وفيه تعليق وجود العالم بما لايتناهى من المعانى / وهو مثل قول معمر في التكوين وكلا القولين (٩٨ب/أ) مناسب لقول اهل الدهر يبطل الكل ببطلان البعض ويصح الكل بصحة البعض. فمن صحح شيئا/ منها فقد قال بقدم العالم ومن ابطل شيئا منها (١٧٣أ/س) ابطل الكل. وان احدثها لا بارادة فهو في احداثه / اياها مضطر وقد (١٣٧ب/ج) مر انه من امارات الحدث.

ولانه لو جاز احداث الارادة لابارادة لجاز احداث جميع العالم لابارادة وخرجت هي من حد الافادة وذلك باطل. ولانها لو كانت حادثة لا في محل لكانت مقدورة له ولو كانت هي مقدورة له لكانت

---

(١) حين: د س ف ق، حيث: جـ ن. ذلك: د س ق ن، ذلك له: ف (٣) كذلك: كذا: ن (٤) قياس: ا د س ف ق ن، اجناس: ج (٥) به: ج د س ف ق ن، ـــ: ا (٦) ففيه: ا ج س ف ق ن، فيه: د (٨) لجاز: جـ س ف ق، ـــ: ن (١٣) كلا القولين مناسب لقول: ا د س ف ق ن، وذلك القول كقول: ج

مقدورة له ولو كانت هى مقدورة له / لكانت اضدادها مقدورة له اذ قدرته تعالى تتعلق بالمتضادين. (٩٤ب/ن)

/ يحققه ان عندهم كل ما لايتعلق بالضدين فهو اضطرار لاقدرة واذا كان كذلك ثم توجد هذه الارادة لا فى محل لما كان هو المريد لاوجب ذلك انه لو حدث بقدرته تعالى ضد من اضداد الارادة كالسهو والموت والغفلة لكان هو المستحق اسم الساهى والميت والغافل وذلك فاسد فكذا هذا. والله الموفق. (١٣٣أ/ق)

ثم اذا بطل ان يكون مريدا بارادة غير قائمة به ثبت انه مريد بارادة قائمة به واذا ثبت ذلك فقد اختلفوا بعد هذا أنه مريد بارادة قائمة به ازلية ام بارادة حادثة في ذاته قال اهل الحق نصرهم الله انه مريد/ بارادة ازلية قائمة به فكان في الأزل مريدا بارادة قائمة به. (١٤٥أ/د)

وقالت الكرامية انه مريد بمريدية / وكان ايضا فى الازل مريدا بمريدية وهى قدرته على الارادة واحدث العالم بارادة حادثة في ذاته. تعالى الله عما يقول الظالمون علوا كبيرا. (١٢٥ب/ف)

وقد ابطلنا القول بكون ذاته محلا للحوادث قبل هذا. ثم جميع ما مر من الكلام ان الارادة حدثت بارادة ام لابارادة ومحدثها هو الله تعالى او حدوثها بنفسها كل ذلك يبطل هذا القول.

---

(٣) لا: ا ج س ف ق ن، ـــ: د. واذا: ا د س ف ق ن، فاذا: ج (٤) لما ... لاوجب (وجب: ا): ا د س ق ن، لو .... يوجب: ج.توجد: ا ج د،بوجود: ن س ف ق (٦) فكذا: ا د س ف ق ن، وكذا: ج (١٠) ازلية: ا ج د س ف ق، ـــ: ن (١١) فكان ... قائمة به: ا ج د س ف ق، ـــ: ن (١٢) وكان: ا ج ف ق ن، فكان: د س . ايضا بعد الازل في: ن وبعد مريدا: في ج.مريداً: مريد: ج ف (١٣) احدث: ا ج د س ف ق، احداث: ن. العالم: بالعالم: ا (١٥) ابطلنا: ا د س ف ق ن، ابطلت : ج (١٧) حدوتها: ج د س ف ق، حدثها: ن، احدثها: ا. هذا: ا د س ف ق ن، بهذا: ج

ولست ادري ان هؤلاء الملحدين كيف يتكلمون مع الدهرية واصحاب (١٧٣ب/س) الهيولي وكيف يثبتون حدث العالم مع اجازتهم ان يكون القديم / محلا للحوادث وقد مر ان القول بجواز ذلك يوجب اما القول بحدوث الصانع او القول بقدم العالم وكل ذلك كفر ومحال وقد استقصينا قبل هذا في كشف ذلك. والله الموفق.

ثم القول ان الذات الذى قامت به الارادة ليس بمريد بها بل بغيرها وهى مريديته وهى قدرته على الارادة. وكذا الذات ليس بخالق بالخلق القائم به بل بغيره. وهى الخالقية وهى القدرة على التخليق خروج عن تعارف اهل اللسان وخلاف على جميع اهل اللغة في بيانهم ماخذ الاشتقاقات وهو باطل وبالله العصمة.

ثم اذا ثبت هذا نقول انه تعالى مريد لمراداته اجمع بارادة واحدة.

وزعمت الكرامية ان لكل مراد ارادة واحدة تحدث في ذاته فكانت ارادته (١٣٨أ/ج) على عدد / مراداته واعتبروا بالشاهد.

ولنا انه ما من مراد من مراداته تعالى الا ويجوز تعلق ارادته تعالى به على التعيين فلو قيل انها تتعلق بالبعض دون البعض مع جواز تعلقها بما لم تتعلق به لكان اختصاصها بما اختصت به بجعل جاعل وتخصيص مخصص لاباقتضاء ذاتها لاستواء الكل في ذلك.

(١) ادري: ا ج د س ف ق ، الذى: ب ن (٢) العالم: د س ف ق، ذلك: ا ج ن (٤) هذا: د س ف ق ، ذلك: اج ن (٥) والله الموفق: ج د س ف ق ن، ـــ: ا (٦) بها: ج د س ف ق ن، ـــ: ا (٧) وهى مريديته: د س ف ق، وهو مريدية: ن (١٠) وبالله العصمة: ج د س ف ق ن، ـــ: ا (١١) نقول: د س ق ن، فنقول: ف، القول: ا ج. لمراداته: ا ج س ف ق ن، ـــ: د (١٢) وزعمت: د س ف ق ، فزعمت: ا ج، زعمت: ن. واحدة: ن فقط، تحدث: ا ج د س ف ق ، ـــ: ن (١٥) بما لم: ج د س ف ق، بما: ن، به: ج س ف ق ن، ـــ: ا د.

والاختصاص بتخصيص المخصص وجعل الجاعل من امارات الحدث. وقد اقمنا الدلالة على انها ازلية فاندفع عنها تخصيص المخصص وجعل الجاعل فكانت للمرادات اجمع ارادة واحدة. ولهذا قلنا انه تعالى عالم للمعلومات اجمع بعلم واحد. وكذا هذا في القدرة والسمع / والبصر والكلام (١٣٣ب/ق) والتكوين.

والله الموفق

وظهر بهذا الفرق بين الازلي من هذه الصفات وبين المحدث منها.

والله الموفق.

(١) الحدث: د س ف ق ن، الحدوث: ا ج (٣) ارادة واحدة: ف، ـــ: ا ج د س ق ن، (٤) التكوين والكلام في:س(٦)والله الموفق: ا د س ف ق ن، ـــ: ج (٨) والله الموفق: ج د ف ق ن، وبالله التوفيق: س، والله اعلم: ا

# الكلام

## في بيان ان صانع العالم حكيم

يقع الكلام في هذا الباب في موضعين. احدهما في بيان معنى الحكمة (١٧٤أ/س) والحكيم في اللغة. والثاني في بيان / معنى الحكمة والحكيم (١٤٥ب/د) / والسفه والسفيه على رأى المتكلمين. اما الكلام في الفصل الاول. فنقول: اختلف فى ذلك اهل اللغة قال ابن الاعرابى الحكمة العلم والحكيم العالم. يقال حكُم الرجل يحكم اذا تناهى فى علمه وعقله ومنه سمى (١٩٥أ/ن) القاضي حكما / وحاكما لعلمه وعقله. وقال اخرون الحكيم هو المحكِم (١٦٣ب/ب) للشيء هو / فعيل بمعنى مُفْعِل كاليم بمعنى مُؤْلم وسميع بمعنى مُسْمِع. وقال بعضهم الحكيم هو الذى يمنع نفسه عن هواها او عن القبائح مأخوذ من حَكَمة الفرس. والحكَمة سميت بذلك لانها ترده من غَرْبه. وقيل (١٢٦أ/ف) الحكمة معرفة الاشياء بحقائقها ووضعُها مواضعَها / فكانت شاملة على العلم والعقل جميعا. فمن جعل الحكمة علما جعل ضدها الجهل ومن جعلها العقل جعل ضدها السفه وهو في حقيقة اللغة تحرك واضطراب يصيب الشيء قال ذو الرمة:

جرين كما اهتزت رماح تسفهت اعاليها مرّ الرياح النواسم

اي تحركت ويسمى الرجل سفيها لما تعتريه خفة اما من الفرح واما من الغضب

---

(٩) للشيء: ا ب ج د س ف ق، لنسى : ن. هو: ا ج س ف ق، فهو: د، وهو: ب ن (١٠) مسمع: ا ج س ف ق ن، مستمع: د (١٠) الحكيم: ج د س ف ق، ـــ: ب ن. او: د ج س ف ق، و: ا ن (١١) بذلك: د س ف ق، من ذلك: ن. ترده: ج س ف، ترد : ا ن، فردة: د. غربه: ا س ف ق ن، (فرس غرب كثير العدو: ف هامش)، عرته: ج، ضربة: د (١٢) فكانت: ا س ف ق ن، وكانت: ج د (١٣) العقل: ا د س، الفعل: ج ف ق ن، (١٤) العقل : ا ج د س ف، الفعل: ق ن، يصيب: ا ج س ف ق ن، ـــ: د . هو: د س ف ق ن، هي: ج (١٧) تحركت: ج حركت: ا د س ف ق ن،

فتبعثه على فعل من غير روية ولاعَرض على العقل ليتأمل في العاقبة ويسمي كل فعل كان عملا بالجهل مع الاعراض عن النظر في العواقب ليتوقف على الحميدة منها والوخيمة / سفها هذا هو الكلام فيها من حيث (١٢٨ب/ج) اللغة.

فاما الحكمة على رأى المتكلمين فزعمت الاشعرية ان الحكمة في الفعل وقوعه على قصد فاعله والسفه فيه وقوعه على خلاف قصد فاعله.

وقالت المعتزلة الحكمة كل فعل فيه نفع اما للفاعل واما لغير الفاعل. والسفه كل فعل خلا عن المنفعة اما للفاعل واما لغير الفاعل.

وعندنا الحكمة في الفعل ما له عاقبة حميدة والسفه ما خلا عن العاقبة الحميدة.

والكلام في بيان الصحيح من هذه الاقاويل والفاسد منها / يطول جدا (١٧٤ب/س) اذ له شعب كثيرة وفروع جمة.

والكلام في مسائل التعديل والتجوير يدور على ذلك ولايحتمل كتابنا هذا مع شرطنا الايجاز فيه التكلم في ذلك ونذكر طرفا منه اذا انتهينا الى مسائل التعديل والتجوير ان شاء الله تعالى.

فاما الاشباع فيه والمبالغة فقد وجدا في تصنيف لى في ذلك مفرد لم اتفرغ بعد لاتمامه وانا اسأل الله تعالى ان يوفقني في ذلك بعد فراغي عن هذا الكتاب. ثم الحكمة من صفات المدح والكمال والسفه من صفات

(١) العاقبة: ج د س ف ق ن، العاقلة: ا (٣) ليوقف: د ف ق، ليتوقف: س، لوقف: ن (٦) والسفه فيه: ... فاعله: ا ح د س ف ق، ـــ: ن (١٢) له ـــ: س (١٤) فيه: ا ج د س ف ق، في: ن والكلام: تكرر في: ن . التجوير: ا ج د س ف ق، التجويز: ن (٠) (١٥) التعديل والتجوير: ا ج د س ف ق، التجويز: ن (١٦) لم: ا ج ف س ق ن، ولم: د (١٧) في ذلك: ج د س ق، لذلك: ف ن

(١٣٤أ/ق) النقص فكان الله تعالى / موصوفا بانه حكيم ووردت به نصوص لاخفاء بها وهو يتعالى عن الوصف بالسفه.

(١٤٦أ/د) ثم الحكمة سواء كانت من قبيل العلم / او من قبيل الفعل والعمل او كانت اسما لهما فالله تعالى موصوف بها في الأزل عندنا على ما مر من بيان مذاهبنا.

وابو الحسن الاشعري ذهب الى ان الحكمة اذا اريد بها العلم فهي صفة ذات واذا اريد بها الفعل فلا. وهذا هو قياد مذهبه.

قال ابو بكر بن فورك واصلها العلم عند الاشعري وانما قسم الجواب لانه عرف اختلاف اهل اللغة فيها.

وابو العباس القلانسي جعلها من باب الفعل لاغير فكانه ذهب الى انها من الاتقان او المنع من الحكمة. وبالله التوفيق.

(٩٩ب/أ) ثم ثبت بما بينا من اول الكتاب الى هاهنا ان صانع العالم موجود/ قائم بذاته حي باق قادر عليم سميع بصير متكلم خالق مريد حكيم واحد، ليس بجسم ولاعرض ولا جوهر ولاشبيه لشيء من المحدثات.

وقد اقمنا الدلالة على كل من ذلك على وجه لايبقى لمن تأمل في ذلك وانصف ولم يكابر شبهة وريبة.

---

(٣) الفعل: ج د س ف ق ن، العقل: ا. والعمل: د س ف، او العمل: ق ن (٤) بها: ا ج د س ف ق، بهما: ن (٥) فذاهبنا: ا ج د س ف ق ن، فهي: ا د س ف ق، فهو: ج ن. اذا: د س ف ق، ان: ن. قياد: اج س د ق ن، قياد قياس: ف. (قياس هامش د ق) (١٠) الاتقان: ا ج د س ف ق، الايقان: ن (١١) من الحكمة: د س، ـــ: ا ج ف ق ن، وبالله التوفيق: ج د س ف ق ن، ـــ: ا (١٢) ههنا: ج د س ف ق ن، هنا: ا (١٣) عليم: ج د س ق ، عالم: ا ن، ـــ: ف. حكيم: ا ج س ف ق ن، ـــ: د (١٤) شبيه لشيء: ا س ف ق ن، يشبه بشي. ج.

ثم بعد ذلك اتفق الناس ان القول بما يؤدى الى ابطال شيء من هذه الصفات الثابتة / له او اثبات شيء من هذه المعانى المستحيلة عليه قول (١٣٩أ/ج) باطل.

ووقعوا بعد / هذا الاتفاق، في الاختلاف في مسائل كثيرة لما انه يثبت (١٧٥أ/س) بعضهم معنى لايؤدى الى القول ببطلان شيء من هذه الصفات ولا الى اثبات ما يستحيل عليه عند هذا القائل.

ونفاه غيرهم لما انه يؤدى عنده الى احد هذين / الامرين وهو فاسد (٩٥ب/ن) فنتكلم فى كل مسألة منها بما يوجبه الدليل السمعى والعقلى بقدر الامكان والكفاية ان شاء الله تعالى.

---

(١) القول: ا ج س ف ق ن، الفعل: د (٤) هذا: ا ب د س ف ق ن، ـــ: ج. (٧) ونفاه: ب ج د ف ق ن، وفعله: س (٨) الامكان: ج د س ق، ـــ: ف ن

## الكلام (١٢٦ب/ف)

## في اثبات جواز رؤية الله تعالى في العقل ووجوبها بالسمع

اختلف الناس في جواز رؤية الله تعالى قال: اهل الحق، نصرهم الله، ان الله تعالى جائز الرؤية. يعرف ذلك بالدليل العقلي ويراه المسلمون في الاخرة بعد دخولهم الجنة ثبت ذلك بالدلائل السمعية.

وقالت المعتزلة والخوارج والنجارية والزيدية من الروافض ان الله تعالى ليس بجائز الرؤية بل يستحيل ذلك عليه ولا يراه احد لافي الدنيا ولا في الاخرة. لان المحال لايتبدل باختلاف الأزمنة والدهور ولا باختلاف الامكنة والبقاع فلن يصير جائز الرؤية البتة فلا يرى. لافي الدنيا ولا في الاخرة.

وانما اختلفوا لان الخصوم ظنوا ان القول بالرؤية يوجب اثبات ما يستحيل على الله تعالى واهل الحق، نصرهم الله، قد عرفوا انه لايؤدى الى ذلك
(١٣٤ب/ق) احتج الخصوم فى ذلك بقوله تعالى: لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَارُ(١). الآية / فالله تعالى تمدح بانتفاء الرؤية عن ذاته / اذ الادراك بالبصر ليس الا الرؤية كما تمدح باسمائه الحسنى وصفاته العلى في سباق الاية وسياقها فكان حاصل الاية التمدح بثبوت هذه الصفات اللاتي هى صفات الكمال وبنفى ما لايليق بصفاته وفي اثبات ما نفى ازالة التمدح واثبات النقص كما هى في نفي ما اثبت بقوله: بَدِيعُ ٱلسَّمَاوَاتِ وَٱلْأَرْضِ(١) وقوله:

---

(١٦٢ب/ب) (٢) بالسمع: ب د س ف ق، في السمع: ج ن (٣) اختلف / الناس: اج د س ف ق، قال الشيخ الامام الاجل الاستاذ ابو المعين رضى الله عنه وعن اسلافه اختلف الناس: ب ن (٤) المسلمون: ا ج د س ف ق، المؤمنون: ب ن (٨) الدهور: د س ف ق ن، الدهر: ا ج (٩) الرؤية: د س ف ق، ـ: ا ج ن (١٣) الانعام ١٠٣ (١٣) فالله: ج د س ف ق، والله: ب ن (١٦) صفات: ا د س ف ق ن، من صفات: ج (١٧) وفي: ا ج س ف ق ن، في: د ف (١٨) ١ـ البقرة ١١٧.

خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ فَاعْبُدُوهُ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ (٢) وقوله: وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ (٣) / (١٧٥ب/س) وذلك لايجوز وليس يستقيم اثبات تمدح بنفى الادراك في الدنيا دون الاخرة لان اثبات ما تمدح بنفيه نقص واثبات النقص عليه وازالة ما به يتمدح لايجوز لا في الدنيا ولا في الاخرة. وهذا لان اثبات النقص اثبات دلالة الحدوث والله تعالى منزه عن سمات الحدث وجميع انواع العيوب والنقص في الدنيا والآخرة، اذ لو جاز ذلك في حال / (١٣٩ب/ج) لانْقلب محدثا وذلك محال ولان الله تعالى عندكم جائز الرؤية في الدنيا فلم يكن التمدح بنفى ما يجوز عليه متحققا ./ (١٦٥/ب) الاترى انه تعالى لايتمدح انه لم يخلق لزيد ولدا اذ ذلك جائز فلم يكن نفيه مدحا. وهذا لان ما كان في حد الجواز لم يكن ثبوته موجبا للنقص فلم يكن نفيه مدحا واذا تمدح بنفى الادراك دل انه لايجوز لا في الدنيا ولا في الاخرة.

والمعقول لهم ان للرؤية في الشاهد علة وشروطا لن تتصور تعدية شيء من ذلك الى الغائب وما يثبت في الغائب او ينفى عنه يكون بطريق الاستدلال من الشاهد على الغائب. فما تعدت العلة فيه تعدى الحكم ومالا فلا. وقد مر هذا / (١٠٠أ/أ) فيما تقدم. فاذا لم يمكن تعدية علة الرؤية وشروطها لم يمكن تعدية الرؤية.

وانما قلنا ذلك لان علة كون الشيء في الشاهد مرئيا كونه جسما. اذ كل جسم يرى ويستحيل رؤية ما وراء الجسم من الموجودات وهى الاعراض ولا تعدى للجسم فلن يتعدى الحكم وهو كونه صالحا لان يرى

٢ـــ الانعام ١٠٢. ٣ـــ الانعام ١٠٣ (٢) وذلك لايجوز: ج د س ف ق ن، ـــ: ا (٤) يتمدح: ج د س ف ق ن، التمدح: ا (٥) ٢ـــ اثبات: ا ج س ف ق ن، ـــ: د. الحدوث: جـ س ف ق، الحدث: ن (٦ـــ٧) والآخرة ... جائز الرؤية في الدنيا: ب ج د س ف ق، ـــ: ن (٩) ذلك: ا ج س ف ق ن، ذاك: د (١٢) لن: ا د س ف ق ن، لم: ج (١٥ـــ١٦) يمكن ... يمكن: ا ب د ف ق ن، يكن، ... يكن: ج (١٨) هى: هو: س

هذا هو طريقة النظام ومن تابعه من المعتزلة.
(١٢٧أ/ف) فانهم لم يجوزوا في الشاهد إلا رؤية الاجسام وقالوا باحالة رؤية ماوراء الاجسام وتعلقوا بالوجود ان فى الشاهد كذا وجد.
(١٧٥أ/س) وبعض الفلاسفة لم يجوز تعلق الرؤية الا بالالوان / فكذا المحكي عن
(١٩٦أ/ن) النجارية هذا. وانكر هؤلاء رؤية / الاجسام ورؤية ماوراء الالوان من الاعراض وتعلق هؤلاء ايضا بمجرد الوجود.

وزعم الجبائى ان بعض الاعراض وهو الالوان وانواعها معروفة والاكوان وهى الحركة والسكون والاجتماع والافتراق والقرب والبعد مرئية كما ان
(١٤٧أ/د) الاجسام ترى / فكانت الرؤية عنده متعلقة باحد هذه المعاني وهو الجسم واللون والكون.
(١٣٥أ/ق) وزعم ابنه ابو هاشم ان المرئى هو الاجسام والالوان / فاما الاكوان فليست بمرئية وشيء من ذلك لايتعدى الى الغائب فلا يتعدى الحكم وهو جواز الرؤية.

قالوا والشروط ايضا لاتتعدى فان شرط الرؤية ان تكون بين الرائى والمرئي مسافة حتى ان المرئى لو التصق بالة الرؤية انعدمت الرؤية.
(١٦٥ب/ب) وكذا اتصال الشعاع وانطباع المرئى في الة الرؤية / شرط عند من لايثبت الرؤية الا للاجسام فان المذهب عند رئيسهم وهو النظام ان المحسوسات لاتدرك الابالمماسة والمجاورة فان اليد لاتستدرك الحرارة والبرودة

(١) المعتزلة: ا ج د س ف ق، المعتزلة لعنهم الله: ب ن (٤) يجوز: ا س ف ق ن، يجوزوا: ج د. تعلق: ج د س ف ق، تعليق: ن. فكذا: د س ق، وكذا: ج ف ن، هذا: ج س ق د ف، ـــ: ب ن (٦) تعلق: د ف ق ن، تعلقوا: س هامش ق (٩) ترى: ا ج ف ن، مرئية: د س ق (١١) هو: د س ف ق، هى: ا ج ن (١١) ابنه: د س ف ق، ـــ: ن . فاما: د س ف ق، واما: ن (١٢) فليست: ا س ف ق ن، وليست: د ج (١٢) وهو: ا ج س ف ق ن، الى وهو: د (١٤ـــ١٥) فان شرط ... مسافة: د ج س ف ق ن، فان شرط الرائى والمرئى مسألة : ا

والملاسة والخشونة والصلابة واللين الا بالمماسة / الحاصلة بين الة المس (١٤٠أ/ج) وبين الممسوس. وكذا الطعوم لن تستدرك الا بالمماسة الحاصلة بين الة الذوق وهي اللسان واللهوات وبين الطعام.

وكذا الشم على هذا فان الرائحة عنده جسم ينفصل عن الجسم المشموم ويتصل بخياشيم الشامّ فيحصل له العلم بذلك.

وكذا الصوت عنده جسم وهو الهواء المضغوط فينفصل عن الجسم فينتقل في الجو الى ان يدخل صماخ السامع فتقع بينهما مماسة يحصل العلم بالصوت.

/وكذا الرؤية لابد من مماسة حاصلة بين الة الرؤية وبين المرئى فينفصل (١٧٥ب/س) شعاع من عين الرائى فيتصل بالمرئى فتحصل بينهما مماسة فيعلم بالمرئى. والمماسة لاتجوز الا على الاجسام ويصير بيان هذا الشرط تحقيقا لجعل النظام علة الرؤية كونه جسما اذ المماسة لاتتصور الا بين جسمين.

وعند بعضهم يشترط ايضا انطباع صورة المرئى في العين التى هى آلة الرؤية كما تنطبع في المرآة صورة الاجسام المقابلة لها لولا ذلك الانطباع لما حصل العلم بالمرئى.

دليله انعدام الرؤية عند زوال الانجلاء عن العين وبطلان الانطباع وتبدل البصر بالعمى ولا يتصور انطباع الصورة الا فى حق الاجسام

(١) الملاسة: ج د س ف ق، الملابسة: ب ن (٠) المس: د س ف ق ن، اللمس: ج. (٢) الممسوس: ج د س ف ق ن، المحسوس: ا (٣) تستدرك: د س ف ق ، تدرك: ن (٤) ينفصل: ا د س ف ق ن، منصفل: ج (٦) وهو: ا ج س ف ق ن، وكذا: د . الهواء: ا د س ف ق ن، ـــ: ج. (٧) فينفصل: ا ج س ف ق ن، ـــ: د (٠) فينتقل: ا ج د س ق ن، فينقله: ف. في: د س ف ق، الى: ب ج (٨) وكذا الرؤية: د س ف ق ، فكذا: ن (١١) كونه: ا ج س ف ق ن، او كونه: د (١٠) الشرط: ج د س ف ق ن. الشروط: ا (١٢) صورة: ا ج د س ق ن، صور: ف (١٤) بالمرئى: د س ف ق، ـــ: ن (١٦) بالعمى: ا ج س ف ق ن، في العمى: د. الصورة: ا ج س ف ق ن، الصورة بها: د.

اذ لاصورة لغيرها.

قالوا وكذلك الضوُ الحاصل في هواء المسافة الممتدة بين الرائى والمرئى شرط لحصول الرؤية دليله انعدامها عند ارتفاع الضوْ بطريان ظلام الليل. وذا محال في حق الله تعالى فصح بهذا ما ادعينا من انعدام تعدى علة الرؤية وشروطها الى الغائب فلا يتعدى الحكم ايضا.

(١٢٧ب/ف) يحققه أن احدهما إما العلة وإما الشرط. لو تعدى وحده / بدون صاحبه (١٠٠ب/أ) لايتعدى الحكم فاذا لم يتعديا جميعا اولى ان لايتعدى / هذا كله لبيان (١٤٧ب/د) المفارقة بين الشاهد والغائب/في العلة والشروط ومنع التعدية لانعدام المساواة فاما الكلام من حيث نفسَ الرؤية فانهم يقولون ان ما تدّعونه في حق (١٣٥ب/ق) الصانع / لن تعرف رؤية عند اهل اللسان وفي المعارف بين ارباب العقول فان رؤية ما ليس بجسم ولا عرض ولا مقابلة بين الرائى وبينه ولا محاذاة (١٧٦أ/س) ولا اتصال شعاع ولاتقليب المقلة وتوجيه الوجه اليه / والاقبال عليه واستدراك قَدْرِه والوقوف على كله او بعضه لن يعرف رؤية؟

فاذا ما يقولون كلام يقال وليس لفحواه في الافهام ولا لمعناه في الاوهام (٩٦ب/ن) تصور ومجال. وما يثبت / فى حق الغائب ينبغي ان يكون في حد ما (١٤٠ب/ج) يثبت في حق الشاهد. الا ترى / أن العلم منا المتعلق بمعلوم شاهدٍ لما يخرج من ان يكون ضروريا او مكتسَبا فكان العلم منا بالغائب كذلك حتى كان العلم بالغائب عندكم وعند اكثرنا استدلاليا وعند بعض رؤسائنا ضروريا.

---

(٢) وكذلك: ا ج س ف ق ن، فكذا: د (٤) بهذا:ا ج د س ف ق ن، لهذا:ق(٥) وشروطها: د ف ق ن، شرطها: س (٦) يحققه: ب ج د س ف ق ، تحقيقه: ن (٨) الشروط: ج د س ف ق، الشروع: ب ن (١٠) لن:ا د س ف ق ن، ان: ج (١٠) ارباب: ا س ف ق ن، اهل: د ف، رؤية: ا د س ف ق ن، دونه: ج (١٣) والوقوف: ا د س ف ق ن، الوقوف: ج (١٥) مجال: ج د س ف ق، شنال: ب ن.

فكذا الرؤية ينبغي ان لاتخرج في حق الغائب عن المتعارف المعقول. وبهذا التحقيق يتبين ان ما يزعمون انه رؤية ليس برؤية. وكلامكم في ذلك غير معقول. واما الكلام من حيث ذات المرئى فنقول المرئى اما ان يرى كله واما ان يرى بعضه ولاجائز ان يرى الله تعالى كله لانه تعالى ليس بمتناه ولا جائز ان يرى بعضه لانه تعالى ليس بمتبعض ولا متجزىء واذا امتنع الوجهان امتنعت الرؤية لانعدام القسم الثالث.

واما الكلام من حيث الاستدلال بانعدام الرؤية للحال فانا لانراه للحال وانعدام رؤية ما هو المرئى لا يخفى من وجوه.

احدها آفة في البصر والاخر معنى فى المرئى من الدقة واللطافة والآخر معنى فى المسافة بين الرائى والمرئى وهو البعد او الحجاب. والمعانى كلها منعدمة. اما الأفة في البصر فمنعدمة. لان البُصَراء لا يرون. وكذا الدقة واللطافة لاستحالتهما على ذات الله تعالى اذ هما من صفات الاجسام.

وكذا البعد لاستحالة المسافة بين الله وبين خلقه اذ هى جارية فيما بين المتحيزين. وكذا الحجاب والتحيز من امارات الجواهر. واذا انعدمت الرؤية مع ارتفاع الموانع لم يبق لانعدامها وجه / الا خروج الذات عن ان يكون (١٧٦ب/س) جائز الرؤية. واما الكلام من حيث الاستدلال بصفة الرؤية والمكان الذى تدّعون فيه الرؤية فهو ان الرؤية عندكم تحصل اكراما للعباد بطريق الثواب.

---

(١) المعقول : ا ج د س ف ق ، المنقول : ن (٢) ليس برؤية: ا ج د ف ق ، ـــ : ن (٣) واما: ا ج ن س ف ق، اما: د (٤) واما ان يرى: ا ج د س ف ق، او : ف. كله: تاخر بعد بعضه في: ج (١٣) المسافة: ج د س ف ق ن، المسلور: ا (١٤) الجواهر: ا ج س ف ق ن، الحدث: د (١٥) لم يبق: ا ج ن هامش ق، لايبقى: د س ف ق (١٧) عندكم تحصل: د س ف ق، تحصل عندكم: ا ج ن.

ويتلذذ بها العبد لامحالة والتلذذ بالنعم يكون بمقدارها فما كان اعظم خطرا كان اعظم لذة. ولا شك ان رؤية الله تعالى اعظم النعم فتكون اعظمها لذة ثم الاكرام بالرؤية عندكم لا يكون على الدوام بل يوجد ثم (١٢٨/ف) ينعدم / ولاشك ان الرؤية اذا انعدمت انعدمت اللذة الحاصلة بها.

(١٣٦/ق) ولاشك بأن العبد يتأذى بزوال اعلى اللذات / الى ادناها ويتنغص عليه ادنى النعم التى هو فيها عند زوال اعلاها.

والجنة ليست بدار يتأذى فيها ولى الله تعالى او يتنغص عليه النعم فيها.

وهذا مما يوجب ان لايرى الله تعالى فى الآخرة. فهذه هى الشبه المشهورة للخصوم ونستعين بالله على حلها ودفعها على وجه لايبقى لسامع فيها شك ولاشبهة فانه لاحول ولا قوة الا به.

(١٤١/أ/ج) /واما اهل الحق، نصرهم الله، فانهم احتجوا بقول الله تعالى خبرا عن (١٠١/أ) موسى صلوات الله عليه / : رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ الآية (١) والاستدلال بالاية من وجوه.

احدها ان موسى عليه السلام اعتقد ان الله تعالى مرئي ولو لم يكن مرئيا كان هذا منه جهلا بخالقه ونسبة الانبياء عليهم السلام الى الجهل بالله كفر.

والثانى أنه قال تعالى: لَنْ تَرَانِي. نفى رؤية موسى عليه السلام اياه. وما اخبر ان ذاته ليس بمرئى فانه ما قال: لست بمرئى بل قال لن ترانى ولو لم يكن ذاته تعالى مرئيا لاخبر انه ليس بمرئى اذ الحالة كانت حالة

---

(١) فما: فمن: ن فقط. (٥) بان: س ف ق، ان: جـ ن. يتنغص: ا ج د س ن ق، ينتقص: ن (٧) يتنغص:ا ج د س ق ن، ينتقص: ف (٨) فهذه:د س ف ق، ـــ: ن الشبهة ج ن فقط (٩) دفعها: ج د س ف ق، رفعها: ن (١١) نصرهم الله: ف س (١٢) صلوات الله عليه: ا ج د س ف ق، على محمد وعليه وعلى جميع الانبياء والمرسلين: ن (١٢) ١ـــ الاعراف ١٤٣ (١٥) هذا: ج د س ف ق، ـــ: ن (١٥) عليهم السلام: ا ج د س ف ق، ـــ: ف (١٨) لاخبر: ا ج د ف، اخبر: س ق، اخبره: ن.

الحاجة الى البيان لانه على زعم هؤلاء الملحدين جهل الله تعالى والحكمة تقتضي البيان عند الحاجة الى البيان.

والثالث انه تعالى قال: وَلٰكِنِ انْظُرْ إِلَى الْجَبَلِ / فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي (١) (١٧٧أ/س) فالله تعالى علق الرؤية باستقرار الجبل واستقرار الجبل من الجائزات.

والاصل ان تعليق الفعل بما هو جائز الوجود يدل على جوازه وتعليقه بما هو ممتنع الوجود يدل على امتناعه وعدم تكونه وتعليقه بما هو متحقق الوجود تحقيق له وهاهنا علق بما هو جائز الوجود وهو استقرار الجبل / ودليل جواز وجوده قوله تعالى: فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا. (٩٧أ/ن) اخبر انه تعالى جعله دكا لا انه اندك بنفسه. وما اوجده الله تعالى كان جائزا ان لايوجد لو لم يوجده الله تعالى. اذ الله تعالى مختار فيما يفعل. فاذا جعل الجبل دكاً باختياره كان جائزاً ان لايفعل دل ذلك على جواز وجوده فكان تعليق الرؤية به دليل كونها جائزة.

والرابع انه لما سأل الرؤية ما أيأسه الله تعالى عن ذلك ولا عاتبه عليه ولو كان ذلك جهلا منه بالله تعالى او خارجا عن الحكمة لعاتبه كما عاتب نوحا عليه السلام بقوله: إِنِّي أَعِظُكَ أَنْ تَكُونَ مِنَ الْجَاهِلِينَ (٢) حيث سأل انجاء ابنه من الغرق وكما عاتب ادم عليه السلام على أكل

---

(١-٢) لانه على زعم ... الى البيان: ا ج د س ق ن، فى هامش ف. زعم: ج د س ق ن، رغم: ا (٤) (١) الاعراف/١٤٣ (٨) ههنا: ج د س ف ق ن، هنا: ا (٩) دليل: ف ج ق د، دل: ن (٩) الاعراف ١٤٣ (١٠) انه: ف د ج ا ق، الله: ن، لا انه: ج د ف س ن ق، لانه: ا (١١) لو لم: ا ج د ف، لم لم: ن. يوجده: د س ف ق، يوجد : ا ج ن. (١٢) لايفعل: د س ف ق ، يفعل: ن. دل: تكرر: في ج س (١٣) جائزة: جائز: س (١٤) أيأسه:جـ س ف ق،آيسه:ن (١٥)جهلا منه:ا ف ج ن، منه جهلا: د ق (١٦) بقوله: ج س ف ق ن، لقوله: د ٢ــ هود ٤٦. سأل: ج ف س ق، سأله: ن، ـــ: د .

الشجرة بقوله تعالى: اَلَمْ اَنْهَكُمَا عَنْ تِلْكُمَا الشَّجَرَةِ (١) الآية بل هذا (١٤٨ب/د) اولى / بالعتاب لان هذا لو كان جهلا منه بربه لبلغ مرتبة الكفر. وذلك لم يبلغ هذه المرتبة وحيث لم يعاتبه ولم يُيْئِسْه بل اطمعه ورجّاه حيث علقه بما هو جائز الوجود، دل ان الرؤية جائزة.

(١٣٦ب/ق) / والخامس انه تعالى قال: فَلَمَّا تَجَلّٰى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ. والتجلي هو الظهور (١٤١ب/ج) اى فلما ظهر ربه للجبل كذا روى اليشخ ابو منصور / رحمه الله تعالى عن اهل التأويل قال الشيخ ابو منصور لكن لايفهم من ظهوره ما يفهم من ظهور غيره.

(١٧٧ب/س) /وكذا نقول ان شيئا من صفاته تعالى لايفهم منه ما يفهم من صفات (١٢٨ب/ف) غيره فلا يفهم من هذا / انه كان بين الجبل وبين الله حجاب فارتفع الحجاب وظهر للجبل لان هذا مما لايليق بصفات الله تعالى فكان معنى التجلى ما حكى ابوبكر محمد بن الحسن بن فورك عن الاشعري أنه قال ان التجلى ان الله تعالى خلق في الجبل حياة ورؤية حتى رأى ربه. ذكره ابن فورك في تفسيره في تأويل قوله تعالى: وَاِنَّ مِنْهَا لَمَا يَهْبِطُ مِنْ خَشْيَةِ اللّٰهِ (٣) ولا وجه لحمل الاية الا على هذا الوجه وهو نص في اثبات كونه مرئيا. والله الموفق.

وافترقت المعتزلة في السؤال على هذه الآية وتأويلها. فزعم بعضهم ان موسى صلوات الله عليه سأل ربه اية يعلمه بها على طريق الضرورة

(١) ١ــ الاعراف ٢٢ (٢) مرتبة: ف ا د ج س ق، رتبة: ن (٣) المرتبة: ف ن، الرتبة: د ج ا س ق. اطمعه: ج د ف ن س ق، اطعمه: ا (٥) والتجلي ... للجبل: ا ج س ف ق ن، ـــ: د (٨) صفاته: ا س ف د ج صفات الله: ن (٠) ما يفهم: ف ق د ج ا، ما يعمهم: ن، يفهم: س (٩) انه: ف س ج ق د، ان: ن. الجبل وبين الله: ف ن ج ا س ق، الله وبين الجبل: ن (١٠) لايليق: ف د ن ا س ق، يليق: ج (١٤) ٣ــ البقرة ٧٤ (١٦) المعتزلة: ف ج د ا س ق، المعتزلة لعنهم الله: ن.

فكان معنى قوله: أَرِنِى أَنْظُرْ إِلَيْكَ اى ارنى آية اعلمك بها كما اعلم ما انظر اليه فيحصل لى العلم بطريق الضرورة. فلا يبقى للشبه والشكوك مجال. واليه ذهب ابو بكر بن الاصم وابو القاسم الكعبى من جملتهم.

وهذا التأويل فاسد من وجوه.

احدها انه قال ارنى انظر اليك ولم يقل اليها. ولو كان سأل / الاية لقال (١٠١ب/أ) انظر اليها لان عند وجود الاية يكون النظر اليها ثم يحصل بها العلم بالله تعالى بالقلب فيكون ناظرا الى الاية عالما بالله تعالى لاناظرا الى الله تعالى.

والثاني انه تعالى قال لن تراني ولم يقل لن ترى آيتي.

والثالث ان معنى قوله انظر اليك لو كان ارنى اية لكان قوله تعالى لن تراني اى لن ترى آيتى فحينئذ يتمكن فى كلام الله تعالى خُلف لانه اراه اعظم الايات حيث جعل الجبل دكا.

والرابع ان موسى عليه السلام كان وقف على ايات الله تعالى من قلب العصا حية وتفجير الماء من الحَجر وفلْق البحر واليد البيضاء وغير ذلك / مما خصه الله تعالى به من الايات الحسية بحيث استغنى عن طلب اية (١٧٨أ/س) اخرى بل استغنى عن ذلك كله اغبى قومه وابلد خليقة الله تعالى فهما لكثرتها وترادفها في نفسها وطلب الايات بعد ظهورما به الغنية للعاقل كان من تعنت الكفرة فلا يجوز مثله من موسى عليه السلام مع اصطفاء الله تعالى اياه برسالته وكلامه وتفضيله على عالمي زمانه. والله الموفق.

والخامس وهو الذى يبين / حيرة المعتزلة وعنادهم وبلادة افهامهم ان (١٤٩أ/د) الله تعالى قال / فان استقر مكانه فسوف تراني فيصير على تقدير كلام (١٤٢أ/ج) هؤلاء الجهلة بالحقائق / فان استقر مكانه فسوف ترى آيتى. (١٣٧أ/ق)

(٢) للشبه: ف ن ا، للشبهة: د ج ق س (٣) ابن الاصم: ف، الاصم،: ن د ا ج س ق (٧) تعالى: ف ا د ج، ـــ: ن س ق (١٢) ان: ف ن اج س ق، ـــ: د (١٤) به: ف ق ن ج ا ، ـــ: د س . الحسية: د س ف ق ، الحسنة: ن (١٦) طلب: ف ن ج ا، ـــ: د. ذلك: ج ا ن ق، ذلك كله: د س ق (١٧) فلا: ف د ج ا ق س، ولا: ن.

(٩٧ب/ن) ولا يخفى على من له ادنى لب ان الاية ترى عند اندكاك الجبل / لا عند استقراره بل عند استقراره تنعدم رؤية الآية.

يحققه انه عليه السلام كان عرفه وسمع كلامه وجعل يناجيه وليس من دأب العاقل ان يقول لمن سبقت له به المعرفة وفاوضه في الكلام وناجاه ان يقول له عرِّفْني نفسك واقِم لى دلالة وجودك وثبوتك. ولو قال ذلك لنسب الى الجنون والحمق. والله الموفق.

وزعم بعضهم ان موسى صلوات الله عليه كان عالما ان الله تعالى لايرى ولكن قومه كانوا يطلبون منه ان يريَهم ربهم على ما اخبر الله تعالى عنهم بقوله:

(١٢٩أ/ف) وَإِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَى لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى نَرَى اللّٰهَ جَهْرَةً (١) الآية/. فطلب من الله الرؤية ليبين الله تعالى انه ليس بمرئى ليكون ذلك اشد تمكنا في قلوبهم، الى هذا الاعتراض ذهب الجبائى ومن ساعده وهذا ايضا فاسد.

فان الله تعالى اخبر انه قال ارني انظر اليك. ثم قال له لن تراني. ولو كان الامر على مازعموا لكان من حق الكلام ان يقول ارِهم ينظروا اليك ثم يقول لهم لن يروْني فاذا هذا عُدول عن اخبار الله تعالى وصرْف له الى غير ما اخبر.

(١٧٨ب/س) ولو جاز ذا / لجاز ان يقال ان الله تعالى وان اخبر عن نوح صلوات الله عليه انه ركب السفينة كان المراد منه ادريس عليه السلام

---

(٢) تنعدم: ف ن ج ق س، منعدم: د (٣) عليه السلام: د س ف ق، صلى الله عليه وسلم: ن (٤) به: ف ق ن ج ا، آية: د س. المعرفة: ج د ف ا، معرفة: ن (٥) وجودك وثبوتك: ف د ج ا س ق، ثبوتك ووجودك: ن (٦) والله الموفق: ف ج ن، وبالله العصمة: س د ق ـــ : (٩) قومه كانوا: د ج ا س ق، كان قومه: ن (١٠) ١ـــ البقرة ٥٥ ( ، ) لن: ف ج س ق د ن، ـــ: ا (١٤) ان يقول: د ج س ف ، ـــ: ق ن، ارهم: د ف ا ن، انهم: ج س ق (١٥) لن: ف د ج س ن ق، ـــ: ا

وان الباني للكعبة هو اسحاق مع ابنه يعقوب وان كان الله تعالى قال: وَإِذْ يَرْفَعُ إِبْرَاهِيمُ الْقَوَاعِدَ مِنَ الْبَيْتِ وَإِسْمَاعِيلَ (١) الآية.

ولو قيل ذا لم يخْف كفر هذا القائل، وتكذيبه الله تعالى في اخباره. فكذا هذا.

والثاني ان الرؤية لو لم تكن جائزة على الله تعالى وكان كفرا لكان موسى عليه السلام لايؤخر الرد عليهم بل كان يرد عليهم وقت قرع كلامهم سماعه ولم يتركهم واعتقادَ ما لايجوز اعتقاده لما فيه من التقرير على الكفر. والانبياء عليهم السلام بعثوا لتغييره لا لتقريره.

الا ترى انهم لما قالوا له: اِجْعَلْ لَنَا اِلَهاً كَمَا لَهُمْ آلِهَةٌ (٢) كيف لم يمهلهم بل رد عليهم من ساعته بقوله: اِنَّكُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُونَ (٣). الآية

ولا يقال انه كان يرد عليهم وكانوا لايقبلون قوله فسأل من الله ذلك ليكون الله تعالى هو الذى يرد عليهم / ليكون ذلك انجع في قلوبهم فيقبلوا (١٠٢/أ) ذلك منه. لان ذلك السؤال / كان من الكفرة على ما قال تعالى خبرا (١٤٢ب/ج) عنهم لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى نَرَى اللّهَ جَهْرَةً (٤).

علقوا ايمانهم بوجود الرؤية. وهؤلاء / ما كانوا وقت سؤال موسى عليه (١٤٩ب/د) السلام الرؤية حاضرين بل كان ذلك بحضرة السبعين المختارين من بنى اسرائيل ولايظن بمن كان مختار الرسول والمؤمنين انه يسأل رسوله ما يكفر به ويبين له الرسول فساد / ما يعتقده وكونه كفرا بالله تعالى ثم (١٣٧ب/ق) لايقبل ذلك منه حتى يحتاج الرسول الى السؤال من الله تعالى ليعلمه

---

(٢) ١ــ البقرة ١٣٧ (٣) ذا: ف ج د ا س ق، هذا: ن. لم يخف: ج س ف ن ق، لم يجب: ا (٤) لو: ا ج د س ف ق، لما: ن (٧) بعثوا: ف ن ج ا، ــ: د (٨) ٢ــ الاعراف ١٣٨ (٩) ٣ــ الاعراف ١٣٨ (١٢) ذلك: ف ن س ا ق ج ، ــ: د (١٢) فيقبلوا: ف ج د س ق، فيقبلون: ن (١٣) ٤ــ البقرة ٥٥ (١٧) ما: ف د ج ا س ق بما: ن

ذلك ويخبره ليصدق بعد ذلك رسوله.

واذا لم يكن السؤال من السبعين بل كان من غيرهم لم يكن لسؤال بحضرتهم معنى لو لاجواز الرؤية على الله تعالى الا ان يقال انما سأل (١٧٩أ/س) بحضرة هؤلاء المختارين ليرد الله تعالى السؤال ويبين انه/ليس بمرئى ليطلع السبعون المختارون على ذلك فيخبروا السائلين من موسى ذلك. وهذا ايضا فاسد.

لان أولئك لما كانوا لم يقبلوا قول موسى عليه السلام مع ما أيد به من البراهين الباهرة والايات الظاهرة التى لايبقى معها لمخالف عذر ولا لمعرض عنها ارتياب لوضوحها وبلوغها الغاية القصوى في الظهور فضلا عمن له ادنى انصاف يحمله على التأمل فيها.

فبالحرى ان لايقبلوا قول هؤلاء السبعين وقد تجرد عن المؤيد وانعدم في حقهم دلالة العصمة عن الكذب فلم يكن في سؤال ما هو كفر بين (٩٨أ/ن) يدى هؤلاء معنى الا التجاسر على الله تعالى وسؤال / ما لايجوز عليه ومن استجاز من نفسه ان ينسب نبيا من الانبياء عليهم السلام الى مثل هذا فلاشك في كفره. والله الموفق.

ولنا ايضا في المسألة قول الله تعالى: وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ(١) فالله تعالى اثبت الرؤية للوجوه التى فيها العيون الناظرة. الا ترى انه وصفها بالنضارة.

(٤) يبين: د س ف ن، بين: ق (٧) معها: ف ن ج ا ق، ـــ: د س (١٠) لمخالف: د ج ا س ف ق، للمخالف: ن. لمعرض: د ف س ن ا ق، لمعترض: ج (١٠) فبالحرى: ج د ف (هامش) ق ن س، فالاحرى: ف فى الصلب فباحرى: ا. (١٠) تجرد: د ف ن س ق، تجردوا ج (١٤) هذا: ا س ف ق ن ج، ذلك: د: فلا: ا ج د س ق، ولا: ف ن (١٠) الله الموفق: ف ج ن، بالله العصمة: د س ق،ـــ: ا (١٥) ايضا: ا د ف ق ج س، ـــ: ن. قول الله: ا ج د س ق ن، قوله: ف (١٥) ١ـــ القيامة ٢٢ـــ٢٣ (١٧) الناظرة: ج س ق، الباصرة: د ن، الناضرة: ا ف. النضارة: د ف ن س ق، بالنظارة: ج

التى توصف بالنضارة وقرن النظر بكلمة الى وعداه بها الى المنظور اليه وما هذا سبيله لايفهم منه الا نظر العين الا عند اقتران قرينة توجب الصرف اليه يعلم بها انه اراد به الانتظار او الاعتبار كما في قول القائل:

وجوه يوم بدر ناظرات ـــ الى الرحمن ياتي بالخلاص.

فانه لما اقترن بقوله ناظرات قوله ياتى بالخلاص علم انه اراد به الانتظار.

وفيما نحن / فيه مثل هذه القرينة منعدمة فلن يحمل الا على النظر على (١٤٣أ/ج) ان بعض الرواة روي البيت وجوه يوم بكر، ناظرات. وقال ان مراد الشاعر من هذا يوم اليمامة سمي يوم بكر لان القتال كان فيه مع بنى حنيفة بن لُخَيْم رهط مسيلمة الكذاب / وبنو حنيفة بطن من بكر بن (١٢٩ب/ف) وائل فسمي ذلك اليوم يوم بكر / لهذا. (١٧٩ب/س)

وعنى بالرحمن مسيلمة الكذاب. فانهم كانوا يسمونه رحمان اليمامة.

وبهذا ابطلنا تأويل من قال معناه ثواب ربها منتظرة لما مر ان النظر المضاف الى الوجه المعدى الى المنظور اليه بحرف «الى» أن يكون المراد / منه نظراً لا انتظاراً. (١٥٠أ/د)

فاما اذا اريد به الانتظار فانه لايعلق بالوجه ولا يعدى بإلى / قال الله (١٣٨أ/ق) تعالى خبرا عن تلك المرأة: فَنَاظِرَةٌ بِمَ يَرْجِعُ الْمُرْسَلُونَ (١). لم يقيد بالوجه ولا عُدي بكلمة الي لما اريد به الانتظار وقال الشاعر:

فان يك صدر هذا اليوم ولي ـــ فان غدا لناظره قريب

---

(١) النضارة: د س ف ق ن، بالنظارة: ج ا. وقرن: ف ا ق س د ن، فقرن: ج (٣) او: ف س د ن ق، و: ج ا. في قول: ا د ف س ن ق، قال: ج. شعر: ا، ـــ: ف ق ن ج د س (٦) منعدمة: د س ف ق، منعدم: ن ج ا (٩) وبنو: ف د س ج ا، لعنه الله وبنو: ن (١١) فانهم: ف س ق د ج ا، لعنه الله فانهم: ن (١٢) ربها منتظرة: س ق ف ج ن ا، ربنا منتظر: د (١٣) ان يكون... نظراً لانتظار: ج د ن، لن يكون... نظراً لانتظار: ا ف ق، لن يكون... نظراً لا انتظاراً: س صح هامش، يكون: يكن: ا. (١٥) يعلق: ف ا ن ج س ق، يتعلق د (١٦) ١ـــ النمل ٣٥

اي لمنتظره فاما قول جميل بن معمر: شعر:

اني اليك لما وعدت لناظر ـــ نظر الذليل الى العزيز القاهر.

(١٠٢ب/أ) فان المراد منه النظر الذي هو رؤية العين / لانه عداه بكلمة الى فمعناه اني انظر اليك بالذل والانكسار لان النظر الى المأمول على هذا الوجه يبعثه على المسارعة الى قضاء الحاجة وانجاز الوعد وفي قول القائل شعر:

ويوم بذي قار رأيت وجوههم ـــ الى الموت من وقع السيوف نواظر

اراد ايضا نظر الرؤية لما عداه بكلمة الى. ثم ان بعض الناس قالوا المراد منه حقيقة الموت وهو عندنا مرئى اذ كل موجود جائز الرؤية على ما نبين ان شاء الله تعالى.

وبعضهم قالوا اراد بالموت اسباب الموت كالضرب والطعن وهي مرئية في العادة والشيء قد يسمى باسم مايؤول اليه.

وبعضهم قالوا اراد بالموت الأبطال الذين يوجد الموت بسبب ضربهم وطعنهم واقدامهم في الهيجاء كما قال جرير.

انا الموت الذي خُبِّرت عني ـــ فليس لهارب مني نجاء.

وقال آخر: شعر:

(١٤٣ب/ج) / يا ايها الراكب المزجي مطيته ـــ سائل بنى اسد ما هذه الصوت

وقل لهم بادروا بالعذر والتمسوا ـــ قولا يقربكم انى انا الموت

والذي يدل على ان حمل الاية على الانتظار فاسد، وجهان من المعقول.

(١) شعر: ف د، ـــ: ن ج ا س ق (٥) شعر: د ا، ـــ: ف ن ج س ق (٧) ايضا: ف ا ن ج س ق، به: د (٨) منه: ج س ق ا ف د، ـــ: ن (١٠) قالوا: ف ق د ج س، قال: ن (٠) مرئية: ا ف س ق، مرتبة: ن، قريبة: ج (١١) يسمى: ج س ق ن، سمى: ف (١٢) قالوا: ج د س ف ق، قال: ن (١٤) فليس: ق ن س ج ا د، وليس: ف (١٥) وقال: ف ج ن اس ق، قال: د. اخر: د ف ن س ق، اخر في رواية يبريكم: ج، اخر شعر: ا (١٧) يقربكم: ج د ف ن س ق ، يبريكم: ا. وفي رواية يبرئكم: ف، ـــ ن ج ا د س ق.

احدهما راجع الى/نفس المنتظَر والاخر الى حال المنتظِر. اما الراجع الى نفس المنتظر فهو ان الثواب يومئذ يكون موجودا لان الجنة دار وقوع الثواب لادار الانتظار/اذ الانتظار لذلك موجود في الدنيا والمعدوم هو الذي ينتظر لاالموجود وما يقال في مبتذل الكلام انتظر زيدا معناه انتظر حضوره وقدومه. الاترى انه لو فسر فقال انتظر حضوره كان مستقيما ولو قال: انتظر وجوده كان فاسدا فدل ان هذا التأويل باطل. (١٨٠أ/س) (٩٨ب/ن)

واما الراجع الى حال المنتظِر فهو ان ولى الله تعالى فى الجنة مصون عما يوجب اعتراء وحشة في صدره او ضيق وقلق في قلبه. وفي الانتظار ذلك وتنغيص للنعمة. وقد قيل في المثل السائر الانتظار موت احمر. وهذا مما لايليق بحال اهل الجنة.

الا ترى كيف وصفهم / بنضارة الوجوه بقوله تعالى: وُجُوهٌ / يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ (١). (١٣٨ب/ق) (١٥٠ب/د)

وذلك وصف من نال الثواب. لاوصف من هو بعد يقاسى ألم الانتظار وكربه. يحققه ان النظر مضاف الى الله تعالى لا الى غيره. فلا يجوز صرفه الى غيره. ولو جاز ذا لجاز صرف قوله: أُعْبُدُوا رَبَّكُمْ (٢) الى غير الله تعالى. وحقيقة هذا ان اضمار المضاف واقامة المضاف اليه مقام المضاف انما يجوز عند تعين المضاف في نفسه بدليل من الدلائل فتحصل فائدة الكلام وهي الافهام كما فى قوله تعالى: وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ الَّتِى كُنَّا فِيهَا (٣) اي اهل القرية

---

(٢) فهو: ف ا س ق، وهو: د، هو: ج (٣) لذلك: ج د ف ن س ق، بذلك: ا (٤) لا: ج د ف ن س ق، الى: ا (٥) فسر: ف د ج ا س ق، فر: ن. فقال: ف ن اس ج، وقال: د ق (٧) فهو ان: ج اس ق، فان: د ف ن (٩) تنغيص: ف س ق د ن ا، تبغيص: ج (١١) وجوه: ف س ق د ن ا، ـــ: ج (١٢) ١ـــ القيامة ٢٢ـــ٢٣ (١٥) ٢ـــ الحج ٧٧. ذا: د س ف ق ن، ـــ: ج (١٧) بدليل: ف ا ق س د ج، بدلائل: ن، هي: س ق د ف، ـــ: ن (١٨) ٣ يوسف ٨٣. كنا فيها: ن، ـــ: د ج ا ف.

لأن السؤال للجواب ولاجواب يُنتظر من الابنية والحيطان وشيء من السؤال للجواب ولاجواب يُنتظر من الابنية والحيطان وشيء من الجمادات، فعلم ان المراد منه من ينتظر منه الجواب وقد اختص بذلك الاهل. فاما عند انعدام دليل تعين بعض ما يضاف اليه فلا يجوز الاضمار لانعدام الفائدة.

الا ترى ان قائلا لو قال رأيت زيدا واراد به عمامته اوقميصه او دابته او غلامه او داره كان مخطئا في ذلك لاستواء هذه الاشياء وما سواها
(١٨٠ب/س) ايضا في صحة الاضافة الي زيد وانعدام / دليل التعين فكان المتكلم به
(١٢٠أ/ف) المريد / بعض هذه الاشياء من غير دليل التعيين متكلما بما لافائدة فيه فعدّ سفيها جاهلا.

ثم ما تصح اضافته الى الله تعالى اشياء كثيرة من نحو الجنة والعرش
(١٤٤أ/ج) والملائكة والانبياء والرسل عليهم السلام / واصحاب الرسل والاولياء وعباد الله الصالحين والدور والقصور والحور العين والغلمان والبسط والحلل والاواني وغير ذلك مما لايحيط به العدّ والاحصاء وان بولغ في الاستقصاء فتعيين البعض بلا دليل يوجب التعيين غير سائغ في اللغة وخروج في الخطاب عن عادات الحكماء. فحمل كلام الله تعالى على هذا فاسد. لايجوز المصير اليه. والله الموفق.

وفي التعلق بالاية والاعتراض عليه كلام كثير وفيما ذكرت كفاية.

ولنا ايضا قوله تعالى: لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَى وَزِيَادَةٌ (١) وجاء في غير خبر ان الزيادة هي النظر الى الله تعالى وقد يحتمل غير ذلك مما جاء فيه التفسير لكنه لولا ان القول بالرؤية كان امرا ظاهرا وإلا لكان لم يحتمل صرف

(٤) تعين: ف د س ق، تعيين: ن (٥) اليه: س ق د ف، ــ: ن (٧) او غلامه: ج س ق ن، ــ: ف (١٠) فعد: ا ج ف ن، يعد: د س ق (١٢) الرسل: ف ن ج، الرسل رضوان الله عليهم اجمعين: د ، الرسل رضوان الله عليهم: س ق (١٥) فتعين: ا د ن فتعيين: س جـ ف (٠) سائغ: سابغ: ج فقط (١٧) والله الموفق: ف ا ن ج، ــ: د س ق، (١٨) التعلق: ج س ق د ف ن، التعليق: ا (١٩) ١ــ يونس ٢٦ (٢٠) لكنه: ف د ن ا س ق، لكن: ج

ظاهر لم يجيء فيها اليها وهذا في الحاصل استدلال باجماع الصحابة رضوان الله تعالى عليهم اجمين وشيوع القول بالرؤية فيهم.

وذكر الشيخ ابو عبد الله محمد بن علي الترمذي الحكيم رحمه الله، فى تصنيف له سماه مسألة في سلوك اهل العدل بين المشبهة والمعطلة: فقال اتفقت على حديث الرؤية عدة من اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم / ورضى عنهم كلهم ائمة منهم: ابن عمر وابن (١٣٩أ/ق) / مسعود وابن عباس وصهيب وانس بن مالك وابو موسى الاشعري (١٥١أ/د) وابو هريرة وابو سعيد الخدرى وعمار بن ياسر وجابر بن عبد الله ومعاذ بن جبل وثوبان وعمار بن روبية الثقفى وحذيفة عن ابي بكر الصديق وزيد بن ثابت وجرير بن عبد الله وأبو امامة وبريدة الاسلمي وابو برزة وعبد الله / بن الحارث بن جَزْء الزبيدي احد وعشرون رجلا (١٩٩أ/ن) / من اصحاب رسول الله صلى اله عليه وسلم ورضى عنهم كلهم رووا (١٨١أ/س) عن رسول الله صلى الله عليه وسلم في اثبات الروية فمن رد هذا فقد قصد تكذيب هؤلاء.

وفي الاحاديث والدلائل السمعية في هذا الباب كثيرة وقد ثبتت بهذه الدلائل رؤية الله تعالى ولاثبوت لما لاجواز له. فثبت في ضمن الثبوت جواز الرؤية.

ثم نشتغل بعد هذا بيان جواز رؤية الله تعالى في العقول. وان كان الترتيب يقتضى اثبات الجواز اولا بالدلائل العقلية ثم الثبوت بالدلائل السمعية. الا انا قدمنا الدلائل السمعية لما مر ان فيها الثبوت والجواز جميعا معا

(١) الصحابة: ف ج ا ن، الصحابة رضوان الله عليهم اجمعين: د ق س (٣) وذكر: ج ف ا س ن ق، ذكر: د (٨) عبد الله: ف ن ا ج س ق، عبد الله البجلي: د (١١) جزّ: د ج ا، نخز: ق، جزء: ن س ف (١٢) ورضى عنهم: ف ق د س ج ا، ـــ: ن (١٤) عن رسول الله صلى الله عليه وسلم: قبل في اثبات الرؤية: في د ا ج ف س ق، متأخر في: ن (١٥) كثيرة: ج د ا، كثرة: ف ن س ق (١٩) اولا: ج س د ق ف ن، او: ا. (٢٠) قدمنا: قد اقمنا: ن.

فمن اكتفى بها كان ذلك كافيا له فلا يحتاج الى الخوض في الدلائل العقلية. ثم بعد فراغنا من اثبات ما رمنا اثباته بالدلائل السمعية نشتغل بالدلائل العقلية.

(١٤٤ب/ج) فنقول وبالله التوفيق: / كان اوائلنا واوائل المعتزلة سبق منهم الاجماع ان الاعراض مستحيلة الرؤية. واختلفوا بعد هذا الاجماع ان العلة المطلقة للرؤية في الشاهد ما هي فزعمت اوائلهم انها الجسمية. فكل ما هو جسم كان مرئيا. وكل مالم يكن جسما فهو مستحيل الرؤية. وقالوا ان الباري جل وعلا ليس بجسم فتستحيل رؤيته.

وزعموا ان كل من قال ان الله مرئي فقد زعم انه جسم. اذ لافرق بين
(١٧٠أ/ب) قول القائل هذا / جسم وبين قولهم هذا مرئي كما لافرق بين قولهم هو عشرة وبين قولهم هو جذر مائة.

وبعض اصحابنا رحمهم الله قالوا ان العلة المطلقة للرؤية هي كونه قائما بالذات. فما كان قائما بالذات تجوز رؤيته وما لايكون قائما بالذات فتستحيل رؤيته. والله تعالى قائم بالذات فكان جائز الرؤية. فمن زعم ان الله تعالى تستحيل رؤيته فقد الحقه بما لاقيام له بذاته. ثم ان اوائلنا واوائلهم احتجوا لكون الاعراض مستحيلة للرؤية ان الخلاف بين العقلاء
(١٨١ب/س) قديما وحديثا/موجود في ثبوت الاعراض وانتفائها. واشتغل المثبتون باقامة الدلائل على ذلك ولو كانت هي مرئية محسوسة لما جرى الخلاف فيها
(١٥١ب/د) بين ارباب الحواس السليمة. ولما جرت المحاجة بالدلائل العقلية /

(١) الخوض: ب ج د س ق، الخوص: ف ن (٢) الدلائل: الدليل: ق (٦) هي: ا ج د س ف ق، هو: ن. فزعمت: د ف ا ن، وزعمت: ج (١٢) بعض: د س ق، ـــ: ف ن ج ا (١٣) تجوز: ف ج ن ا، فكان يجوز: د. كان: د ف ن ا س ق، يكون: ج (١٤) فتستحيل: ف، تستحيل: ا ج د س ق، مستحيل: ن (١٥) ان الله: ف ن، انه: د ا س ق (١٦) لكون: ج س ق د ف ن، بكون: ا للرؤية: الرؤية: ن. (١٩) بين: ف د س ق ج ا، عن: ن

ولما اشتغل العقلاء بالمحاكة الى/دلائل العقول، بل فزعوا الى الحواس ونسبوا (١٢٩ب/ق) المنكرين الى العناد وجحْد الضرورات والمكابرة للحواس، والحقوهم بالمتجاهلة من السوفسطائية. وحيث لم ينسبوهم الى ذلك وناظروهم واثبتوا ذلك بالدلائل العقلية / علم انها ليست بمرئية وان طريق ثبوت (١٣٠ب/ف) العلم بها العقل لا الحس.

ثم ان النظام من جملة المعتزلة لم يثبت عرضا الا الحركة فاما ماوراء الحركة من الموجودات كالالوان والطعوم والروائح فقد جعلها كلها أجساماً. وجعل الالوان مرئية لكونها اجساما عنده. وان لم تكن قائمة بالذات. ثم ناقض ولم يجوز رؤية الاصوات وان كانت اجساما.

فاما المتقدمون من اصحابنا رحمهم الله فقد اختلفوا فى جواز درك الاعراض بالحواس الأُخر نحو الاصوات انها هل تدرك بحاسة السمع. فطرّد عبد الله بن سعيد القطان الكلام في كل ذلك. وقال لايجوز ادراك عرض ما بحاسة من الحواس. اذ لواُدرك لما جرى الخلاف في ثبوتها بين ارباب الحواس السليمة.

وزعم ان المسموع / هو الذات الذى قام به الكلام والصوت لا الكلام (١٤٥أ/ج) والصوت فاما من سواه من اصحابنا الذين لايجوزون رؤية الاعراض فانهم يجوزون استدراكها بسائر الحواس الموضوعة لدرك كل نوع منها فلم يطرد اعتلالهم في اخراجِ الأعراض من ان تكون مرئية بجريان الخلاف في ثبوتها بين العقلاء. فاذاً التعويل على القائم / بالذات غير ممكن الا على (٩٩ب/ن)

(٢) الضرورات: ف س د ج ا، الضروريات: ن ق (٦) واماما: د ف ن، فاماما: ج ا س، فاما: ق (٨) لكونها: ج د س ف ق، منها لكونها: ن (٩) وان: ج ا ف د س ق، فان: ن. وان: د س ف ق ن، فان: ا ج (١١) الاصوات: ق ج د ا س ف، الصوت: ن (١٢) ادراك: ف. د س ن ق كان ادراكا: ج (١٥) وزعم: ف ن ج، فزعم: ق د س (١٦) رؤية: ج س ف ق، د ا، ـــ: ن (١٨) مرئية: ف د ج ا، مرتبة: ن. بجريان: د ف ا س ن، لجريان: ج ق

طريق التعلق بالاجماع مع الخصوم في استحالة رؤية الاعراض.

(١٨٢أ/س) فيقال لهم اتفقنا / ان ما هو مستحيل الرؤية في الشاهد هو العرض. وان كل جسم جائز الرؤية. وكل جسم كما هو جسم فهو قائم بالذات. فبنا ان نتأمل انه يرى لانه جسم فلايعدّى الى الغائب لانه ليس بجسم او لانه قائم بالذات فيعدى الى الغائب لانه قائم بالذات.

فينبغي ان نتكلم على هذا الوجه ولانشتغل بدليل استحالة رؤية الاعراض الا اذا كان المثبت للرؤية يرى فى الاعراض رأى عبد الله بن سعيد القطان. فحينئذ يمكنه ان يتعلق بذلك الدليل. فاما من لم يكن يتابعه في ذلك ويجوز استدراك شيء من الاعراض بشيء من الحواس فلا يمكنه التعويل على ذلك الدليل. فينبغى ان يعتمد على اجماع الخصوم على ذلك.

ثم نتكلم ان الاجسام ترى لقيامها بالذوات دون التركب والجسمية.

ثم ان النظام منهم يبنى الكلام على اصله ان الالوان مرئية وهى اجسام

(١٥٢أ/د) وليست بقائمة بالذوات. فاذاً انفكت الرؤية / عن القيام بالذات وما انفكت عن الجسمية.

(١٠٤أ/أ) ووجه ابطال كلامه انه بناه / على اصلين كل واحد / منهما غير صحيح.

(١٤٠أ/ق) احدهما ادعاؤه ان الالوان اجسام. وهذا ممنوع، بل هى اعراض لوجود حد العرض فيها. فان الحركة التى هى عرض بالاجماع انما كانت عرضا لاستحالة قيامها بذاتها. وافتقارها الى محل

(٣) فهو: ج د ف ن س ق، وهو: ا (٨) القطان: د س ق، ــ: ن ج ف ا (٩) ويجوز: ف ا ن ج، فيجوز: د س ق. ذلك: د ف ا ج، ــ: ن (١١) لقيامها: د ف ق ن، بقيامها: س (١٢) يبنى: ف د ج ا س ق، يبقى: ن (١٣) بالذوات: د ا ج، بالذات: د ن س ق. عن: ف د ج ا س ق، على: ن.

واستحالة بقائها. اذ العرض هذا هو. فيفارق الاجسام لاستحالة قيامها بذاتها وافتقارها الى محل واستحالة بقائها وتفارق صفات الله تعالى لاستحالة بقائها.

وهذا الحد بعينه موجود فى الالوان. ثم هو وان كان يدعى بقائها الا انه يثبت بالدليل الذى يثبت استحالة بقاء سائر الاعراض. وهو ان الباقي يكون باقيا ببقاء واستحالة قيام البقاء بما لايقوم بنفسه ثابتة بالبديهة فلم تكن الاعراض باقية على ما / نبين ذلك اذا انتهينا الى مسألة الاستطاعة (١٤٥ب/ج) ان شاء الله تعالى.

والالوان غير قائمة بذواتها فيستحيل قيام البقاء بها. فلم تكن باقية فكانت اعراضا لا اجساما. ومع ذلك جوز النظام رؤيتها. دل ان الرؤية / تنفك (١٨٢ب/س) عن الجسم فبطل تعليقه الرؤية بالجسم. وكذا هو يقول باستحالة رؤية الاصوات وان كانت عنده اجساما فاذن بطل تعليقه جواز الرؤية بالجسم طردا وعكسا. فاما مِن سوى النظام من قدماء المعتزلة الذين يسلمون أن الالوان والطعوم والاصوات اعراض، ويقولون انها مستحيلة الرؤية ويعلقون الرؤية بالجسم، يقولون ان الجزء الذى لايتجزأ قائم بالذات وهو مستحيل الرؤية لخروجه من أن يكون جسما فيدل هذا على تعلق الرؤية بالجسم وجودا وعدما.

واصحابنا رحمهم الله يقولون ان الجسم هو المتركب من الجواهر. وعند رؤيته يرى كل جوهر وان لم يكن كل جوهر جسما. وهذا لان الجوهر

---

(١ـــ٢) بقائها ... واستحالة بقائها: ف د ق ج س، واستحالة نقلها: ن، واستحالة بقائها: ا . بذاتها: د ف، بذواتها: ج (٤) يدعى: ج د ف ا س، لايدعى: ن (٦) يقوم بنفسه: ن د ج، قيام له بذاته: ف ا هامش ق. يقوم: س، بما لايبقى: ف (فى الصلب) هامش ق ايضا (١٢) بطل: ج د س ق ف ن، ـــ: ا (١٦) فيدل: ف د س ق ف ا، فدل: ج (١٨) رحمهم الله: د س ق، ـــ: ن اج ف. ان الجسم: د ف ا س ن ق، كل جوهرين جسم لان الجسم: ج

لو لم يكن في نفسه مرئيا قبل انضمامه الى غيره لما صار مرئيا بالتركب وانضمامه الى غيره، لان جواز الرؤية واستحالتها مما يرجع الى الذات. (١٣١أ/ف) والذات لاتتبدل بالتركب فلا يتبدل الحكم المتعلق بالذات. / وهذا لان المتبدل بالتركب هو الاحكام المتعلِقة بالمقادير والكميات فان ما ليس بطويل اذا انضم الى ما ليس بطويل يصيران جميعا طويلا. وكذا المربع والمثلث والمسدس وغير ذلك من الاشكال.

فاما الاحكام المتعلقة بالذوات فلا تبدّل لها بالتركب لانعدام تبدّل ذواتها عند التركب. اذ التركب ليس الا مجاورته غيره والشيء بمجاورته غيره (١٥٢ب/د) لايتبدّل في نفسه بل يتبدل القدْر. فكذا الاحكام المتعلقة / بالذات (١٤٠ب/ق) لاتتبدل لانها تابعة للذات تبقى ببقائها وتزول / بزوالها / ولما كانت (١٠٠أ/ن) الجواهر عند التركب مرئية دل انها عند التفرد مرئية وهي قائمة بالذات وليست بجسم. فكانت الرؤية دائرة مع القيام بالذات دون الجسم فيتعدى الى كل قائم بالذات.

فمن اراد التعلق بهذه الطريقة ينبغي ان يسأل الخصم انه هل يرى رؤية الاعراض جائزة. فان رآها مستحيلة الرؤية يكلمه على هذه الطريقة. وان قال ان بعض الاعراض مرئية فينبغي ان لايتمسك بهذه الطريقة لانه (١٤٦أ/ج) لايمكنه تمشيته الا / اذارأى / في استحالة ادراك الاعراض بالحواس كلها (١٨٣أ/س) رأى عبد الله بن سعيد القطان.

(٥) بطويل: ف س ق ن ج ا، طول: د. (٥) المربع: د ج ا ف ق س، المبربع: ن (٧) تبدل: د ف ق ن، متبدل: س (٩) القدر: ج د ف ن س ق، القدرة: ا (١٠) للذات: ا د ف ج س، بالذات: ن (١٢) فكانت: ف س د ج ا ق، وكانت: ن. دائرة: ق ا د ن، جائزة: ج. فيتعدى: ا ف ن ج، فيعدى: د س ق (١٥—١٦أ) وان قال ..: بهذه الطريقة: د ف ق ن، ـــ: س (١٧) الاعراض بالحواس: ج س ا ق د ف. الاعراض: ن (١٨) القطان: ا، ـــ ف د ج ن س ق

فيتكلم بالمعقول الذى بيّنا فى استحالة رؤية الاعراض وادراكها بالحواس من وجود الخلاف فيها بين ارباب الحواس السليمة. فحينئذ يمكنه الكلام.

فاما غير عبد الله من قدماء اصحابنا فانما كانوا يعلقون الرؤية بالقائم بالذات لمساعدة المعتزلة اياهم في القول / باستحالة رؤية الاعراض لاغير. (١٠٤ب/أ)

وكان الشيخ ابو منصور الماتريدى رحمه الله يرى الاصوب فى هذه المسألة ان يتمسّك بالدلائل السمعيّة التى مر ذكرها. فاذا عجزت الخصوم عن الاعتراض عليها فزعمت ان الدلائل السمعية ان اوجبت الرؤية فالدلائل العقلية منعت القول بالرؤية فكانت الايات والاحاديث متشابهة يجب التوقف فيها.

فيقال لهم لم قلتم ان الدلائل العقلية منعت القول بالرؤية؟ فاذا قالوا لان المرئى هو الجسم بدليل ان في الشاهد لايرى الا الجسم والله تعالى ليس بجسم. يطالبون بالدليل.

وقيل لهم لم قلتم ان الجسم يرى لانه جسم ويعارضون انها تعلقت بالاجسام لا لكونها اجساما بل لكونها قائمة بالذات فيعلل بها على طريق المعارضة دفعا لكلام الخصوم لا لابتداء التعليل ليقع الدليل على الخصم فيهدم حينئذ ما يقيم من الدلالة على تعلق الرؤية بالجسم على ما بيّنا. ولايحتاج الى اقامة الدليل على تعلقها بالقائم بالذات. فكان هذا اضيق على الخصم واحسم لمادّة شغبه.

(١) في استجالة: ف ق ا س ن ج، باستحالة: د (٣) فانما: ج ا ق س، فانهم: ف د ن، (٧) فزعمت: د ا س ق، وزعمت: ق ن ج (٨) العقلية: ا ف ج س د ق، الفعلية: ن (١١) الشاهد: ف د ج ا س ق، المشاهدة: ن (١٣) قلتم: ا ق ن ج س ق، قلت: د. ان: د ف ن، بان: ج س ق. (١٣) الجسم: د ف ن، الاجسام: س ق (١٥) المعارضة: د ف ق ن، معارضة: س (١٧) اضيق: ا س ف ج د ق، ضيق: ن،

فانه رحمه الله ذكر في كتاب المقالات فى مسألة المائية فقال ثم الاصل (١٨٣ب/س) ان ما لايرى في الشاهد عرض يقوم بغيره. / والا فكل قائم بنفسه يرى فاذا كان الله تعالى قائما بذاته يرى، لا على الاعتلال بذلك ولكن على الدفع والمقابلة. اذ لم يرجع فى الامر الى مايوجبه الدليل لكن رجع الى الوجود في الشاهد هذا لفظه رحمه الله. ومعناه ما بينا.

(١٥٣أ/د) وكذلك لو سلكت / هذه الطريقة مع المتأخرين منهم القائلين بجواز رؤية بعض الاعراض ايضا مع جواز رؤية الاجسام.

(١٧٢أ/ب) وقد بينا بالدليل / السمعي انه تعالى مرئى، فلِم توقفت في القول بها.

(١٤١أ/ق) فان زعم لمخالفة الدليل السمعي / الدليل العقلي قيل و لم قلت انه يخالف الدليل العقلي.

(١٤٦ب/ج) فاذا قال لان المرئى في الشاهد ما هو من هذه الاجناس / المخصوصة وهي الاجسام والالوان والاكوان. والله تعالى خارج من هذه الاجناس.

يقال لهم. لم قلتم ان تعلقها بهذه الاجناس تعلق الاحكام بالعلل دون كون هذه. الاجناس من اوصاف الوجود؟ ويطالبون بالدليل.

فما اقاموا من الدليل يهدم عليهم على ما أبين بعد هذا فيسهل حينئذ الكلام. وتقِلّ مؤونة المجادلة وتخِفّ. والله الموفق.

وينبغى ان لايدعى ان العلة المطلقة للرؤية القيام بالذات ايضا.

---

(١) كتاب: ف ج، ــ: ان د (٤) الدفع: ف ا د س ق ج، الرفع: ن (٥) الوجود: وجود: س (٠) بيّناه: ن (٦) كذلك: د س ق، كذا: ف ن (٨) فلم: ن د ج س ق، ولم: ف. (٠٨ قد: ا ب ج ق، قيل: د س. ف. بينا: ف ج ا ن، ثبتنا: ب د س ق. في ا: د ف ا ن ص ق، با: ج (٩) قيل: ف د ا س ج. ق، قلت: ن. انه: ج ف ق، انها: س ن د ا (١١) لان: ف د ن ا س ق، ان: ج (١٦) تقل: د ن ا س ق، قل: ج . ثقل: ف. تخف: ا س ق د ف ن، يحق: ج

وما ذكره الشيخ رحمه الله ذكر على طريقة المسامحة والمساهلة بل نطالب الخصوم باقامة الدلالة على ما جعلوه علة فحسب ولا نشتغل بادعاء شيء علة. فانهم هم المدعون ان العلة المطلقة لرؤية ما زعموا فلا معنى للاشتغال بمعارضة العلة بالعلة قبل العجز عن منع دليل الخصم وهدمه. وانما يصار الى ذلك / عند العجز / عن ذلك. ولا عجز بحمد الله تعالى (١٠٠ب/ن) على ما نبيّن بعد هذا ان شاء الله تعالى. (١٨٤أ/س)

فمن اصغى الى هذه الوصية وتمسك بهذه الطريقة فقد كفى مؤونة الخصم واندفعت عنه معرّة مجادلتهم. ومن رام الخوض فى الدليل المعقول الذى / اعتمد عليه المتأخرون من اصحابنا رحمهم الله واراد الوقوف عليه (١٣١ب/ف) فنبين له ذلك فنقول وبالله التوفيق.

ان المتأخرين من اصحابنا رحمهم الله عند دعوى المتأخرين من المعتزلة رؤية بعض الاعراض، ذهبوا الى ان العلة المطلقة للرؤية في الشاهد المجوّزة لها الوجود وان كل موجود رؤيته ممكنة جائزة.

ودليل ذلك انا نرى الجواهر والالوان والاكوان وهى الحركة / والسكون (١٠٥أ/أ) والقرب والبعد والاجتماع والافتراق. وقد وافقنا الجبائى على ان هذه الاجناس الثلاثة مرئية. وابنه ابوهاشم وانقنا على رؤية الا لوان وخالفنا في رؤية الاكوان. والنظام وافقنا على رؤية الالوان غير انه ادعى انها اجسام.

(١) ذكر: د ج ا س ق، ذكره: ف ن، ٢٠ــ ذكر ــ: ج (٠) نطالب: ق س ف د ج ا، نطالبه: ن. (٢) جعلوه علة: س ف ج د ق، جعلته عليه: ن، جعلته علة: ا (٤) بالعلة: ف ج س د ق ن، عن ذلك: ا. قبل العجز الى ذلك: ج د ف ن س ق، ــ: ا (٦) على ما نبين: تكرر في د، قبل «بحمد الله». عند العجز: ج س د ف ق ن، ــ: ا . ولاعجز بحمد الله تعالى ــ : س (٩ــ١٠) واراد الوقوف ... التوفيق ... رحمهم الله (نصرهم الله: س): س ج د ف ن ق، ــ: ا (١٤) انا: ا ج د س ق ف، ان: ن. والاكوان: ف ن س ق، ــ: د ج

وقد اقمنا الدلائل على كونها أعراضا فاجماع هؤلاء اغنانا عن اقامة الدليل على رؤية بعض الاعراض وكونها جائزة الرؤية. ثم الدليل مع هذا على رؤية الاعراض التمييز بالبصر بين الاسود والابيض وبين المجتمعين والمفترقين من غير قيام السواد والبياض والاجتماع والافتراق بالة الرؤية وهى البصر.

(١٥٣ب/د) ولم نعرف كون / الجواهر مرئية الابالتمييز بالبصر بين اجناسها وحصول العلم بوجودها. وهذا المعنى بعينه في حق الاكوان والالوان موجود، (١٤٧أ/ج) فكانت مرئية ولو لم تكن مرئية / لعرف بالرؤية وجود الجواهر، ولكان لايوقف على كونه متحركا او ساكنا او مجتمعا او مفترقا كما لايوقف (١٨٤ب/س) على الطعوم بمجرد الرؤية لانعدام تعلقها بالطعوم / على ما اجرى الله تعالى العادة. وان كانت مرئية عندنا لكونها موجودة على ما نبين بعد (١٤١ب/ف) هذا ان شاء الله تعالى. / والدليل على ان الجواهر مرئية موافقة جميع المعتزلة ايانا على ذلك فيغنينا الاجماع عن اقامة البرهان على ذلك. ثم الدليل على ذلك حصول التمييزبين اجناس الجواهر بالرؤية كحصوله بين انواع الالوان. ثم يقال لهذا الذي لايجوّز رؤية الجواهر ولم يجوز الا رؤية الالوان بم عرفت ان الالوان مرئية؟ فان قال بالتمييز بين انواعها بالرؤية فكذا يلزم فى الجواهر والاكوان والطول والقصر والحركة والسكون وغير ذلك. وبعين هذا يطالب النظام فيقال له: لم قلت ان الالوان مرئية؟

---

(١) اقمنا: ف د ج ا، اقمت: ن. فاجماع: ج د ف ن س ق، فاجتماع: ا (٠) اقامة: ف د ج ا س، ـــ: ن (٤) وهي: ف س د ق ، وهو: ن ج ا (٦) الالوان: ج د ف ن ق س ـــ: ا. (٧) لو: ف د ج س ا ق، ـــ: ن. لعرف: ا ج د ف س ق، يعرف: ن (١٠) لكونها: ا ف س د ج، لكونه: ن (١٣) بالرؤية: ج ق د ف ن س، ـــ: ا (١٤) الالوان: ا ف س ق ن ج، الحيوان: د (١٦) الاكوان: د ج س ف ق، الالوان: ا ن

فلا يمكن الا ان يتعلق بالتمييز بين انواعها فيلزم رؤية الحركة والسكون. وكذا ابوهاشم يطالب بالعلة التى لاجلها جعل الالوان مرئية ثم يطالب بالتفرقة بينها وبين الاكوان ويسوّى بينها وبينها بعين تلك العلة. واذا ثبتت رؤية الجواهر والالوان والاكوان،

فنقول: لا بد من سبر الاوصاف لتتبين العلة المجوزة للرؤية من الاوصاف الاتفاقية المقترنة بها المسماة عند المتكلمين اوصاف الوجود. ثم نعدّى الرؤية بتلك العلة من الشاهد الى الغائب اذ التعدية من الشاهد الى الغائب تكون باوصاف العلة دون اوصاف الوجود. والفرق بين اوصاف العلة وبين اوصاف الوجود قد مر في مسألة الصفات فنشتغل بسبر الاوصاف لنتبين وصف العلة من اوصاف الوجود.

/فنقول وبالله التوفيق: لايخلو المرئى في الشاهد من ان يكون مرئيا لكونه (١٨٥أ/س) جسما او لكونه عرضا او لكونه لونا او لكونه ملونا او لكونه قائما بالذات اولكونه كونا او لكونه متكونا او لكونه معلوما او لكونه مذكورا او لكونه محدثا او لكونه موصوفا او لكونه باقيا او لكونه موجودا.

ولاجائز ان يرى لكونه جسما لانا اقمنا / الدلالة على رؤية اللون (١٠١أ/ن)

(١) فلا: د ج ا س ق، ولا: ف ن، يمكنه: د ا س ق، يمكن : ف ج ن، الا ان: ف ن اج س ق، ان لا: د (٣) الاكوان: د ا س ف ق الالوان: ن ج، (٤) الالوان والاكوان: ف ا د ج س ق، الاكوان والالوان: ن (٥) سبر: ف د ج س ق، سبره : ن (٦) نعدى: ف د ج ا س ق، نؤدي: ن (٨) العلة ... الوجود: ا ف ج، الوجود ... العلة: ق ن د س (٩) — بين: د، —: ا ف ن ج (٠) الصفات: س د ف ا ق ن، الاوصاف الصفات: ج (١٢) ملونا: ا ف ج ن س ق، مكونا: د (٠) ٢—، ٣—، او: ج د ف ن س ق، و: ا (١٣) او لكونه معلوما: تأخر في: ج الى ما بعد: موجودا (١٥) لانا: ا د ف س ق، لان: ن، لا: ج. رؤية: ا ف د ج س ق، —: ن

والكون وهما ليسا بجسمين. ولا جائز أن يرى لكونه عرضا لقيام الدلالة على كون الجسم مرئيا وليس هو بعرض، على ان عند الخصوم تستحيل (١٤٧ب/ج) رؤية كثير من الاعراض، فبطل ذلك / طردا وعكسا. وعند اوائلهم (١٥٧أ/د) تستحيل رؤية كلها. ولاجائز أن يرى لكونه لونا/لانا رأينا ما ليس بلون وهو الجوهر والكون على ما اثبتنا ذلك بالدليل وساعدنا على ذلك الجبائي.

(١٠٥ب/أ) /ولاجائز أن يرى لكونه ملونا او متلونا لقيام الدلالة على رؤية الالوان والاكوان. وليست هي بمتلونة لاستحالة قيام اللون بها ولاجائز أن يرى بكونه قائما بالذات او بكونه موصوفا. لان الخصوم لو علقوا الرؤية بكونه قائما بالذات او بكونه موصوفا. فقد سلمت لنا المسألة وامكنت التعدية الى الغائب.

ثم انا بينا ان اللون والكون مرئيان وليسا بقائمين بذواتيهما ولا بموصوفين (١٤٣أ/ق) بصفة تقوم بهما. ولا جائز / أن يرى لكونه متكونا لان المتكون ان (١٣٢أ/ف) اريد به الموجود / فهو ما ندعيه وان اريد به ماقام به عرض يسمى كونا فهو فاسد. لان اللون والكون مرئيان.

وكذا لو خلق الله تعالى في ابتداء خلقه العالم جوهرا واحدا لكان مرئيا (١٨٥ب/س) على ما قررنا قبل هذا من وجوب كون الجزء الذى / لايتجزأ مرئيا، ولم يكن متكوّنا حينئذ.

ولا جائز أن يرى لكونه معلوما او مذكورا لان المعدوم معلوم ومذكور وليس بمرئي على ان الخصوم لوادعوا ان الشاهد يرى لكونه معلوما او مذكورا للزمتهم التعدية لكونه تعالى معلوما مذكورا.

ولاجائز أن يرى لكونه محدثا لان من المحدثات عندهم ما تستحيل رؤيته.

(٢) تستحيل: ا ف د ج س ق، ـــ: ن (٨) ا ـــ بكونه: د ج س ق، لكونه: ف ـــ: ن ا: بكونه: ا جد س ق ن، لكونه: ف (١٠) بذواتيهما: س ف، بذاتيهما: ق، للدواتهما: د ن (١١) بهما: د ف ا ن س ق، بها: ج (١٢) اريد: ج د ف ن، اراد: ا (١٤) لكان: كان: ف. (١٥) قبل: ف ج ن ا س ق، وقبل: د

لان عند اوائلهم ما سوى الجسم من الموجودات مستحيل الرؤية وهى محدثة. وعند الجبائى ما وراء الالوان والاكوان من الاعراض تستحيل رؤيتها، وان كانت محدثة. وكذا الحكم عند ابى هاشم فيما وراء الا لوان من الاعراض. وكذا عند النظام الحركات والاصوات تستحيل رؤيتها وهى محدثة على ان الجواهر ترى فى حالة البقاء وهى في حالة البقاء ليست بمحدثة حقيقة.

اذ المحدث ما يتعلق به الاحداث وهو يتعلق بها في اول احوال وجودها لا في حالة البقاء الا عند النظام خاصة. وهو فاسد لاستحالة تعلق الاحداث بموجود انقضى أوان حدوثه اذ احداث الموجود وايجاده محال. ولاجائز أن يرى لكونه باقيا لانها لو تعلقت بالباقي ثبت ما ادعيناه وامكنت التعدية الى الغائب لان الله تعالى باق على انا اثبتنا بالدليل رؤية الالوان والاكوان وهى اعراض ويستحيل بقاؤها عندنا.

فان ادّعت المعتزلة بقائها ننقل الكلام الى تلك المسألة على انها عند النظام / الاصوات باقية وتستحيل رؤيتها عنده. واجاز الجبائى بقاء الحرارة (١٤٨أ/ج)
والبرودة والرطوبة واليبوسة والحياة والقدرة والعجز والعلم والاعتقاد والكلام. وليست هذه الاشياء / بمرئية عنده. (١٥٤ب/د)

وكذا ابنه يقول ببقاء جميع الاعراض التى اجاز ابوه بقائها الا الكلام خاصة. ولاتجوز رؤية شيء منها على ان كل جنس يرى عندهم / يكون (١٨٦أ/س)
جائز الرؤية في اول احوال وجوده بلا خلاف بين العقلاء فضلا عن المتكلمين لان ما تستحيل رؤيته لذاته لايختلف باختلاف الازمنة. وهى في تلك الحالة ليست بموصوفة بالبقاء الا عند عبّاد والكرامية

---

(٢) تستحيل: جـ س ق ن، مستحيل: ف (٣ـــ٤) وان كانت .... عند النظام: د ف ق'ن، ـــ: س. وكذا عند: تكرر في: ا (٩) بموجود: ف ا د ن س ق، موجود: ج (٩) وايجاده: ا ف د س ج ق، ايجاد: ن (٢١) في: ج د ف ن س ق، ـــ: ا.

وهو فاسد لصخة قول القائل وجده ولم يبق عند جميع اهل اللسان. واذا اندفعت هذه الوجوه تبين ان جواز الرؤية كان متعلقا بالوجود. والله تعالى موجود، فكان جائز الرؤية ثم عرفنا ثبوت الرؤية للمسلمين في دار (١٠١ب/ن) الكرامة بما مر من الدلائل / السمعية.

(١٤٣ب/ق) فان قيل/رؤية شيء من الاعراض غير مسلم من اوائلنا. فلم قلتم ذلك قولكم ان التمييز يقع بالبصر بين الساكن والمتحرك والمجتمع والمفترق والاسود والابيض كما يقع بين جنس جوهر وجنس آخر نقول بهذا لايتبين ان السواد والبياض مرئيان. (١٠٦أ/أ) وكذا الحركة والسكون / والاجتماع والافتراق. بل المرئى هو المتحرك والساكن والاسود والابيض والمجتمع والمفترق لاهذه الاعراض. بدليل ان نفاة الاعراض ينكرون وجودها مع انهم ارباب الحواس السليمة على ما مرّ غير ان المتحرك اذا رؤى عرف وجود الحركة بالدليل. وكذا السواد والبياض. هذا كما نقول ان التمييز يقع بحاسة اللمس بين الحار والبارد والخشن والاملس والصلب والرخو على حسب ما يقع بين الاسود والابيض بحاسة البصر. ومع ذلك اجمع العقلاء على ان الحرارة والبرودة والملاسة والخشونة والصلابة والرخاوة ليست بمسوسة فكذا البياض والسواد (١٨٦ب/س) والحركة والسكون. قيل لهم لاوجه الى هذا المنع / فان شيئا ما مرئى في الشاهد لامحالة. لاينكر ذلك الا من كابر حسّه ولم يعرف كونه مرئيا الا بتمييزه بحاسة البصربينه وبين غيره من غير أن يحل الالة منه شيء. (١٤٨ب/ج) فان الجسم لما كان يرى لم يحلّ من معنى / الجسمية فى العين شيىء.

(٧) يتبين: ف د ن ا س ف، نبين: ج (١٥) بمسوسة: ا د س ف ق ن، بملموسة: ج. مكذا: د ا س ف ق ، وكذا: ج ن. ( » ) البياض والسواد: د س ف ق ن، السواد والبياض: ا ج (١٧) ذلك: ا ج د س ف ق، ــ: ن ( » ) حسه: ا ج س ف ق ن، ــ: د (١٩) يحل: د س ف ق، يحل: ن. من: ا ج د س ف ق، عن: ن

ومع ذلك حصلت به المعرفة بذلك الجسم والتمييز بينه وبين غيره.

وهذا المعنى بعينه موجود فى البياض والسواد والحركة والسكون فكانت مرئية بخلاف اللمس. فان هناك لايعرف باللمس الا وجود الجسم الملموس ثم ماوراء ذلك من المعرفة الحاصلة بتلك الاعراض التى وضع اللمس لاجلها لايحصل بمجرد اللمس بل بقيام تلك المعاني بالة اللمس وهى اليد.

فان الحرارة تقوم باليد وكذا البرودة / وكذا الخشونة والملاسة تؤثران (١٣٢ب/ف)
/ في اليد عند امرارها على الصفحة العليا من الجسم من تسهل المرور (١٥٠أ/د)
وتعذره. وكذا في الصلابة والرخاوة يحل اليد، معنى من الدخول في اجزائه وامتناعها من الدخول فيها.

فتعرف هذه المعانى لقيامها بالة اللمس التى هى من اجزاء الماس فيعرف حلولهما في نفسه كما يعرف الحر والبرد بأتصالهما به فيثبت له العلم بقيامهما بالمحل تبعا لثبوت العلم بحلولهما فيه. وهذا المعنى منعدم في الرؤية
فان الرائي يعرف الجواهر والاكوان / والالوان من غير حلول شيء من (١٧٨أ/س)
هذه الاشياء فى الرائى فلو لم تصر مرئية لما حصل له التمييز بينها وبين اغيارها.

(١) به: ا د س ق، له: ف ن. بذلك: ا ج س ف ق ن، وبذلك: د (٢) البياض والسواد: ج د س ف ق، السواد والبياض: ن (٠) فكانت: ا د س ف ق ن، وكانت: ج (٤) الجسم الملموس: د س ف ق، الجسم المموس: ن، الجسم الممسوس: ا، الوجود في الشيء الممسوس: ج (٤—٥) ثم ما وراء ذلك ... لاجلها: ا د س ف ق ن، لان معرفة محلها: ج (٥) بقيام: د ف ق ن، لقيام: ا ج س (٥) ٢— اللمس: ج د س ف ق، المس: ا ن (٥) اللمس: ج د س ف ق، المس: ا ن (٧) الملاسه: ا ج د س ف ق، الملامسة: ن (٨) امرارها: ج د س ف ق ن، امرارهما: اءالمرور: الامور: ن فقط (١١) لقيامها: ف ن ج ق، بقيامها: د س. اللمس: ف د ج ق س، المس: ن ا (١٢) حلولهما ... باتصالهما: ا س ف ق، حلولها ... اتصالهما: خ د ن (١٢) فيثبت: ا د س ف ن ق، فثبت: ج (١٣) بقيامهما... بحلولهما: س ف، بقيامها ... بحلولها: ا ن، بقيامها ... بحلولهما : ج د ق (١٣) فيه: ا ف ن ج س ق، —: د (١٤—١٥) يعرف الجواهر ... في الرائى: ج د س ف ق ن، —: ا

اذ الوقوف على صفة في الغير لن يكون الابدخولها تحت الحس. فاما ما يقوم بذات الانسان فيمكنه ان يعرفه بالضرورة فما قام به من الحرارة والبرودة (١٤٣أ/ق) وغيرهما عرفه بالضرورة وعرف لضرورة / قيامها به قيامها بالمحل المسسوس من غير حصول المس لهذه المعاني.

فاما في المرئى فذلك وقوف على معنى فى الغير ابتداء بالحس. وما يزعمون من انكار نفاة الاعراض. يبطل بالاصوات عندكم. فان الصوت مسموع. ومع ذلك ينكرون.

فان قالوا انما ينكرون فى الاصوات كونها اغيارا للذوات ومعاني وراءها لاوجودها به وكونها اغيارا للذات ومعاني وراءها لاوجودها ام هي راجعة الى الذات كصفة الوجود مما لايمكن معرفته بالحس فلم يكن الخلاف في الحقيقة فيما يحس به بل فيما لايحس.

قلنا وهذا هو بعينه الجواب في الالوان والاكوان ان انفسها داخلة تحت الحس مرئية به ولاخلاف في ثبوتها. انما الخلاف في كونها معاني وراء (١٨٧ب/س) الذات. وذلك / مما لايمكن معرفته بالحسّ. فان قالوا لاوجه / الى ادعاء (١٠٢أ/ن) رؤية الأكوان. فان راكب السفينة لايرى تحركها ولايحس ذلك. ولو كانت مرئية لرآها الراكب. وهو شبهة ابى هاشم.

قلنا بمثل هذه الشبهة ينكر السوفسطائية رؤية الاجسام. فانهم

---

(١) في الغير: د ف ق ن، من الغيرين: س . (١) يكون: ا ج س ف ن، يعرف: د ق (٣) عرفه: ف، عرف: ن اد ج، عرفت : ا. غيرهما: ج د س ف ن ق، غيره مما: ا (٣) لضرورة: بضرورة: س (٤) المنسوس: ج س د ف ن ق، المسوس: ا (٠) لهذه: ج د س ف ق ن، بهذه: ا (٥) بالحس ـــ: س (٨) كونها: س ن ج د ف، لكونها: ا (٩) به: س فقط. لاجودها: ف ن ق، ـــ: د ج ا س (٩) ام: ا ف ج د ق، امر: ن س. للذات: ا س ف ق ن، للذوات: د ج(١١)به: د ف ن ـــ: ج ا س ق (١٣) به: ن د س ق، بها: ج ف، ـــ: ا (١٤) الى: ا س ف ن د ق، لا: ج (١٦) شبهة: ف ج د س ق، شبه: ن (١٧) قلنا: ا د س ق ف ن، وقلنا: ج

/ يزعمون ان مَن في البرّ يري السراب وغيره لايرى ممن كان بقرب (١٤٩أ/ج) من السراب و لم يوجب ذلك قدحا في رؤية الاجسام. فكذا ما الزمت على ان اللون عندك مرئى ولو ان سهما صبغ باصباغ مختلفة ثم رُمِي او فَلْكَةِ مغزل او عنبة تصبغ بأصباغ / مختلفة. ثم يدار لايرى الا لون (١٠٦ب/أ) واحد. وما وراء هذا الواحد لايرى وان كان فى حال رمى السهم ودوران المغزل موجودا.

فكذا حركة السفينة، بل اولي لان تلك الالوان لايقف عليها ولا يعرفها فى تلك الحالة احد من الناس وحركة السفينة يقف عليها غير راكبها. وكذا راكبها لونظر الى الماء رأى حركة السفينة ثم ذلك لم يوجب استحالة رؤية الالوان. فكذا ما الزمت على ان الاكوان وان لم تتعلق/ (١٥٥ب/د) بها الرؤية فى الشاهد لايبطل ذلك اعتلالنا / بالوجود. (١٨٨أ/س)

لان الالوان مرئية بلاخلاف بيننا وبين ابى هاشم. ولا وصف بجمع الالوان والجواهر يمكن تعليق الرؤية به الا الوجود على ما سبق تقريره.

فاذًا هذا سؤال لايجدى التعلق به نفعا للخصوم. فان قالوا رؤية الجواهر والاكوان والالوان. وان ثبتت في الشاهد غير أن ماوراء الالوان وهو الجواهر والاكوان ليس بمختص بالوقوف عليه بالرؤية

(١) في: ج ف ق س د، ـــ: ن ا. ممن: ن د ف ج، ممن قد : ا (٢) الزمت: ج د ف ن س ق، لزمت: ا. فكذا: ا س ق ف د ن، وكذا: ج (٣) ان اللون عندك: د ف ق ن، اللون عند كم: س (٤) عنبة: دس (منقوطتان) (مشكولتان ومنقوطتان) ق نسخ هامش، عينه: ا ق فى الصلب، غير: ج (٥) وما: ا ف س ن ق د، ما: ج (٥) لون واحد: ا د ج ف ق س، لونا واحدا: ن (٦) موجودا: ا س ق ف ن، ـــ: ج (٩) نظر: د س ف ق، رأى: ن (١٠) الزمت: ن ج د ف، لزمت: ا . فكذا: ا ف د ن، وكذا: ج (١١) اعتلالنا: ا د س ق ف ج، اعلالنا: ن (١٢) يجمع: ا ق س د ف ج، بجميع: ن (١٣) على: ا ف ن د س ق، ـــ: ج (١٥) ماوراء: د ف ق ن، ماسوى: س

بل قد يمكن ادراك ذلك بما وراء البصر وهو المس. فان الاعمى يعرف وجود الجسم وحركته وسكونه واجتماع الجسمين وافتراقهما بالمس كما يعرف ذلك البصير بالبصر. فاما اللون فهو لايوقف عليه الا بحاسة البصر. ولهذا لايعرف الاعمى لون الجسم بالمس. فكان اللون هو المختص بالادراك بحاسة البصر، على معنى انه لايدرك بشيء من الحواس الا بالبصر.

(١٤٣ب/ق) فلو كان الباري / جل وعلا مرئيا مع انه ليس بمسموع ولا ممسوس ولامذوق ولامشموم لكان ادراكه مختصًا بالرؤية، فكان لونا اذ هذا من خاصية اللون. وحيث يستحيل ان يكون الله تعالى من جنس الالوان استحال ان يكون مختصا بالادراك بالبصر فبعد ذلك اما ان يقال انه مسموع كما انه مبصر او مذوق او مشموم وذا محال. واما ان يمتنع عليه (١٨٨ب/س) الرؤية، قيل لهم هذا / كله تمويه او جهل بمذاهب الخصوم وبالحقائق. اما الجهل بمذاهب الخصوم فان عبد الله بن سعيد القطان وابا الحسن (١٣٣أ/ف) الاشعري كانا يقولان / ان ذات الباري تعالى يجوز ان يُسمع كما يجوز ان يُرى فلم يكن عندهما الذات مختصا بالرؤية فبطل هذا الكلام.

(١٤٩ب/ج) ثم عند الاشعري اللون / يجوز ان يسمع ايضا فلم يكن للون اختصاص بالرؤية. ولا لذات الباري جل وعلا. ثم استواء ذات الباري واللون في ان كل واحد منهما يجوزان يسمع ويرى ولا يوجب ان يكون الباري جل وعلا لونا لان كل واحد منهما اعنى الرؤية والسمع يتعلق بكل موجود فيتعلق بالمتضادات والمختلفات.

---

(٣ــ٤) كما يعرف ... الجسم بالمس: ا ف د ج س ، ـــ: ن (٥) الا: ا س ق ف د ن، ولا : ج (٤) فكان: ا س ف ق د ن، وكان: ج (١١) بالحقائق: ا، وبالحقائق: ن د س ق ف ج، (١٢) القطان: د، ـــ: ا ج ف ن س ق (١٥) للون اختصاص: د ف ق ن، اللون اختصاصا: س (١٦) ولا: د ف ق ن، لا: س (١٧) ولا يوجب: د، لايوجب ج س ف ق ن (١٧ــ١٨) يجوزان ... منهما: ن د ف ج س ق، ـــ: ا (١٩) فيتعلق: ا ج د س ق ن، ويتعلق: ف.

ولا يوجب التشابه والاستواء بينهما. فكذا هذا.

واما الجهل بالحقائق فلانهم زعموا ان اللون لايدرك الا بالبصر والحركة والسكون والاجتماع والافتراق يدرك بالمس كما يدرك بالبصر. وهذا جهل منهم. وذلك انا نقول لهم ايش تعنون بقولكم ان اللون لايدرك الا بالبصر اتعنون انه لايعلم البتة الا بالحس فيرى ليعلم ولا طريق للعلم به سواه. ثم يقال لهم ايش تعنون بقولكم ان الحركة والسكون والاجتماع والافتراق يدرك بالمس؟ اتعنون انها تحس فتكون ممسوسة اوانها عند مس الجسم يعلم من غير ان تكون ممسوسة. فان / عنيتم انها / تمس فتكون ممسوسة (١٨٩أ/س) كما تكون مرئية / فهذا باطل. اذ غير الجسم لايمس لاستحالة قيام (١٠٢ب/ن) المماسة بالاعراض ولابد في المس من قيام المماسة بكل واحد من (١٥٦أ/د) المتماسين. وان قالوا لاتصير ممسوسة ولكنها تصير معلومة بالحس بمس الجسم الذى هو محلها.

قلنا ما لايدخل تحت الحس لايصير معلوما بالحس بل يصير معلوما بالعقل بواسطة الحس فكان العلم الحاصل بالاجتماع والافتراق والحركة والسكون بالعقل بواسطة الحس اذ لم تصر هذه الاشياء ممسوسة كالعلم بالحرارة والبرودة والملاسة / والخشونة والصلابة والرخاوة. وعند الرؤية (١٠٧أ/أ) تصير هذه الاشياء اعنى الحركة والسكون والاجتماع والافتراق مرئية على ما قررنا.

ثم بالوقوف على هذه الجملة الحقيقية يقال لهم ان عنيتم ان اللون لايدرك الا بالبصر اي لايحس بشيء من الحواس الأخر فكذا الحكم في الحركة

(١) فكذا: د س ف ق ن، وكذا: ا ج (٢) زعموا: د ف ق ن، يزعمون: س (٣) بالبصر: د ا ج س ق ف، بالنص: ن (٥) فيرى: ا ف ج د س ق، ويرى: ن (٦) والاجتماع: ا س ق ج ف ن، في الاجتماع: د (١٠) في: ا ف س ق ن، من: د (١٣) لايدخل: د ف ق ن، يدخل: س (١٥) وعند: ا د س ق ف ن، عند: ج (١٩) الا: د ف ق ن، ـــ: س. فكذا: ا ج س ف ق، وهكذا: د، فهكذا: ف.

(١٤٤أ/ق) والسكون والاجتماع والافتراق على ما قررنا. فاذا لا / اختصاص للون.

وان عنيتم انه لاطريقة لمعرفته الا الرؤية. والحركة والسكون والاجتماع والافتراق لمعرفتها طريق اخر سوى الرؤية.

قلنا وذات الله تعالى يعرف بالعقل بواسطة مشاهدة الايات الدالة عليه فان لم يجب لكون الاكوان وهي الحركة والسكون والاجتماع والافتراق مرئية ان تكون لونا لما انها تعرف بطريق اخر في الجملة سوى الحس. فلا يجب كون الباري جل وعلا لونا وان كان مرئيا. لانه يعلم بطريق (١٥٠أ/ج) اخر / وان وجب كونه تعالى لونا لكونه مرئيا وان كان لمعرفته طريق اخر سوى الرؤية لوجب كون الأكوان الوانا لكونها مرئية. وإن كان (١٨٩ب/س) لمعرفتها طريق اخر والقول به خروج عن المعارف / فكذا هذا.

ثم نقول انا ثبتنا بالدليل ان كون الذات مرئيا حكم كونه موجودا والباري موجود فكان مرئيا. واللون موجود فكان كونه مرئيا حكما لكونه موجودا فكان مرئيا لكونه موجودا لا لكونه لونا. فدل كونه مرئيا على مطلق الوجود. اذ الحكم يدل على علته لا على موجود مقيد. فلا دلالة فى كونه مرئياً الا على مطلق الوجود: فلو كان لونا لكان، لا لانه مرئى، بل لانه لايدرك بالحواس الأُخر. فيكون كونه لونا حكما لكونه غير مدرك بالحواس الاربع الاخر سوى البصر.

(١) على ما قررنا: د س ق، ـــ: ا ج ف ن (١) للون: ا د ف ن، باللون: ج (٥) لكون: ن س ق د ا ف، كون: ج (٦) الحس: ا س ق ف ن د، اللون: ج (٩) سوى الرؤية ... طريق آخر: د س ف ن، ـــ: ق (،) لكونها: د ف ن، لكونه: س (١١) ثبتنا:ف ق س ا، بينا، ن ج د، بالدليل: س ج ا ف ق ن، بالدلائل: د (١٢) اللون: ا ف س ق، الكون: د (١٢ـــ١٣) حكما لكونه موجودا... كونه مرئيا: ا د ف ق ن، بناء: ج (١٣) فكان مرئيا لكونه موجودا ـــ: س (١٣) كونه: س ف ق د، بكونه: ن (١٤) علته: د ف ق ن، عليه: س (١٦) الاخر: د ج س ف د ق، الاخرى: ن

وهذا فاسد. لان هذا تعليق الحكم وهو كونه لونا بالعدم. وهو كونه غير مدرك بتلك الحواس. وذا باطل.

ولانه يقتضى ان تكون العلوم والقُدر والارادات كلها الوانا لانها لاتدرك بشيء من الحواس الاربع فكانت مساوية لها في علة كونها الوانا، وهى كونها غير مدركة بالحواس الاربع. فكانت مساوية لها في الحكم. وهذا باطل. ولأنا ثبتنا بالدليل ان كونه جائز الرؤية من حكم الوجود وهو موجود / ثبتنا بالدليل ان الذوق والشم واللمس والسمع مستحيل (١٥٦ب/د) على ذاته وثبتنا بالدليل انه ليس بلون.

فكان من مقتضى مجموع هذه الدلائل ان اللون ليس ما يختص اداراكه بالرؤية لقيام الدليل على ذات مختص بكونه مرئيا وليس بلون. والله الموفق.

فان قالوا تعليق جواز الرؤية بالوجود فاسد. فان كثيرا من الموجودات لاتتعلق بها الرؤية كالقُدر والارادات والعلوم والاعتقادات والفكر والطعوم والروائح. / فاذا كل مرئى وان كان موجودا فكل موجود ليس (١٣٣ب/ف) بمرئى فوقع الانفكاك بين الوجود والرؤية.

قلنا التعليل وقع لجواز الرؤية لاللوجوب وهذه الاشياء جائزة الرؤية بالدليل الذى تقدم ذكره. فاما وجوب / الرؤية فانه يكون بتخليق (١٩٠أ/س)

(٤ــ٥) في علة كونها ... مساوية لها: ف د س ق ن، ــ: ا (٦) لانا ثبتنا ... (بالدلائل: ف) ... وثبتنا: ا س فُ، لانا بينا بالدليل ان كونه (كون: د ق) جائز الرؤية من حكم الوجود وهو موجود وبينا: ج د ق، لاثبتنا: ن (٨) بلون: ا س ق ف نج ، بكون: د (٩) يختص: ا ف س ن ج ق، يحس : د (١٠) مختص: ا ف نج ، يحس: د . يختص: ق س (١٠) وليس: ا ف س ج ق ن، ليس: د (١٢) فان: ا ف ن، وان: د س ق (١٤) موجودا: ج ا ف ن س ق، مرئيا: د (١٦) للوجوب: ف ن س د ق، للوجود: ا ج (١٧) الذي: ا س ق د ج، ــ: ن. بالدليل: ف ن ج س ق، الدليل: ا.

الله تعالى الرؤية في آلة الرؤية فاذا خلق الرؤية للشيء يرى ذلك. وان
لم يخلق الرؤية وخلق ضدها لايرى ولم يخرج الشيء من ان
يكون مرئيا. هذا كما ان الله تعالى لو خلق للانسان العلم / بشيء من (١٤٤ب/ق)
الاشياء علم ذلك الشيء ولو لم يخلق العلم حتى جهله الانسان بقى/ (١٠٣أ/ن)
مجهولا فلم يخرج من / ان يكون العلم به ممكنا فكذا هذا. (١٥٠ب/ج)

فان قالوا هذا الكلام في غاية الفساد. فان وجود المرئي وارتفاع السواتر بينه وبين الة الرؤية بدون الرؤية لايتصور. قلنا لم قلتم ذلك؟ فان قالوا لو جاز هذا لبطلت المعارف وصحت السوفسطائية. فان على قَوْد كلامكم هذا يجوز ان يكون ههنا بحضرتنا فِيلَة عظام ترقص ونيران هائلة
تضطرم ودبادب وبوقات تُضرب ويُنفخ فيها واعلام منشورة / وعساكر (١٠٧ب/أ)
مارّة. ولم تُخلق فينا الرؤية والسمع. فلم نقف على ذلك. وركوب مثل هذا وتجويزه خروج عن المعقول، وادعاء ما يعرف كذبه ضرورة وتمسك بالسوفسطائية.

قلنا شيء مما ذكرت ليس بلازم. فان الرؤية لما كانت معنى في الالة يخلقه الله تعالى عند فتح الانسان العين، لامحالة بلاخلاف بيننا وبين المعتزلة

---

(٣) هذا كما: س ق د ف ا، كما: ن ج (٤) ولو: ا س ق ف د ن، وان: ج (٥) من: ن د س ق ف ج، ـــ: ا. ولم: ف ن، فلم: د س ق (٦) الفساد: ا ف ج ن س، العناد: ق د (٧) آلة الرؤية: ق ا د س ف، المرئيّ: ج (٧) قلتم: ا ف ج س د ق، قلت: ن (٨) قود: ا ف د س ق، قوى: ن، قول: ج (٩) هاهنا: ن ف د ج س ق، هنا: ا (١١) فينا: ن د ف ا س ق، فيها: ج. الرؤية: د س ف ق، الرؤيا: ن (١٢) ادعاء: س ف ق د ج ، اذا: ا . ضرورة: ق ن د س ف، ضرورية: ا . مثل: ج س ق، ـــ: د ف ا ن (١٤) مما ذكرت: ا ف د ج س ق، من ذلك: ن (٠) يخلقه: ا د ج س ف ق، يخلق: ن

سوى ابى هاشم. فانه انكر كون الرؤية وسائر الادراكات معاني.

ونحن نستدل على ثبوتها عليه بمثل ما نستدل به على ثبوت جميع الاعراض ولم يحصل لابى هاشم بهذا المنع سوى ابطال طرق اثبات الاعراض على نفسه.

فاذا كانت الرؤية ثابتة معنى في العين بتخليق الله تعالى عرف ذلك بالاجماع من كل. وبالدليل الذى يلجىء اباهاشم الى الاعتراف به. والله تعالى يخلق ما يخلق باختياره. فمن الجائز ان لايخلق الرؤية / في عين انسان (١٩٠ب/س) فلا يرى. وان لم يكن بينه وبين المرئّ حجاب، لانعدام الرؤية / هذا (١٥٧أ/د) كما لم يخلق فى حال تحقق السواتر والحُجب.

وهناك انعدام الرؤية بان لم يخلق الله تعالى الرؤية فى الآلة وخلق ضدها لالوجود السواتر. لان الشيء انما يستحيل وجوده اذا اشتغل محله بضده. فاما قيام ما ليس بضد للرؤية في غير محل الرؤية فلا يوجب استحالة وجود الرؤية في محلها.

غير ان الله تعالى اجرى العادة ان يخلق ضد الرؤية في الالة عند وجود السواتر نظرا لعباده ليمكنهم اخفاء ما يعجبهم اطلاع غيرهم عليه بتحصيل السواتر. فيحصل ضد الرؤية فى الالة فلا توجد الرؤية. ولو لم تخلق الرؤية مع انعدام السواتر وارتفاع الحُجب في الجواهر والالوان والاكوان لكانت لاثرى ولاتخرج من كونها جائزة الرؤية فكذا هذه الاشياء.

---

(١) انكر كون: ن ف ق د ج س، انكرون : ا (٣) المنع: س ق ن د ج ف، العلم: ا (٥) كل: ا ن ف س د ق، الكل: ج (٥) الى الاعتراف: د س ن ف ق ج، الاعراف: ا.
(٨) حال: ا ف د ج س ق، حق: ن. هذا: ج ب ن ق ف، وهذا: د س (١٠) لا: ا س ف ج د ق، الا : ن (١١) استحالة وجود: ج س ف ق، استحالة: ا د ن، (١٣) في الالة: ذ ق، ـــ: نج س (١٦) لكانت لاترى ... الرؤية: ج د ا ف س ق، ـــ: ن

(١٤٥أ/ق) والذى يحقق هذا ان حركة السفينة لايراها الراكب / ويراها غيره لوجود (١٥١أ/ج) ضدها في بصره، وان كانت الحركة مرئية عند / الجبائي. وصبغ المغزل والسهم لازم عليه وعلى ابنه.

والذى يحقق هذا ثبوت رؤية النبي صلى الله عليه وسلم الملك وانعدام رؤية غيره بلاساتر. ولم يكن ذلك الا لخَلْق الله تعالى الرؤية في عين النبى صلى الله عليه وسلم وخلقه ضد الرؤية في عين غيره.

وكذا المحتضر يرى ملك الموت واعوانه صلوات الله عليهم. ومن بحضرته من العواد والممرضين لايرون شيئا من ذلك. ثبت ذلك باحاديث ينسب رادها وجاحدها الى الالحاد والخروج عن الاسلام، فدل ان ما ذهبنا اليه كلام صحيح لايكاد يتوجه عليه سؤال، لو تأمل الخصم وانصف.

وبهذا التحقيق والتقرير يتبين ان الطعوم والروائح وغيرها من الاعراض التى لم يجر الله تعالى العادة برؤيتها مرئية لوجود العلة، وهى الوجود (١٩١أ/س) وانعدام الرؤية ما كان لاستحالة رؤيتها بل بخلق الله تعالى ضد رؤيتها/ في ابصارنا ولو اجرى العادة لرأيناها.

والذى يحقق هذا كله ان كلا اتفقوا ان المقابلة للعرض واتصال الشعاع به وقُربَه وبعده ولطفه مستحيل. اذ هذه المعاني ثبتت في الاجسام دون (١٣٤أ/ف) الاعراض. واذا ثبت هذا علِم ان رؤيته لم تكن لوجود المقابلة/ واتصال (١٠٣ب/ن) الشعاع وقربه ولم يجزان يكون عدم هذه المعاني / في حق محل العرض مانعا من ادراك العرض لانه لو جازان تكون العلل التى تعرض لامكنته

(٥) ولم: جـ ف ق، ولو لم: س ن. لخلق: ج ف د س ق، بخلق: ا ن (٧) المحتضر: ا ج ق د ف، المحتضر حين: ن (٠) بحضرته: ا ف د ج س ق، حوله: ن (١٠) لو: جـ س ق ن، ان: ف (١١) غيرها: ا د ف س ن ق، غيرهما: ج (١٣) بخلق: ا د ف س ق، يخلق: ن، لخلق: ج (١٨) محل العرض: ا ف ج ن س ق، المحل: د

ما نعة من ادراكه ولايؤثر فيه بتغيير وصف منه لم نأمن ان يكون لطف الملائكة وبعد الفلك وعدم اتصال الشعاع بما في قعور البحار وارتفاع المقابلة / بين القديم والمحدث ووجود الساتر بين الباري وبيننا مانعا (١٥٧ب/د) من ادراك / ما يوجد بحضرتنا من الفيلة والجمال والفُرسان والاعلام. (١٠٨أ/أ)

وهذا دخول فيما انكر القوم ومع ذلك عند اعتراض بعض هذه المعاني بمحل العرض لايرى العرض، دل انه انما لم يُرلا لان هذه المعاني موجبة انعدام الرؤية في حق العرض، بل لان الله تعالى لم يخلق رؤية العرض في ابصارنا. ولم يخرج من ان يكون جائز الرؤية. فكذا ما الزم الخصم. والله الموفق.

واما فصل استحالة كون الفيلة بحضرتنا ترقص وخيول تجول وفرسان تحارب ودبادب تضرب وبوقات ينفخ فيها واصوات هائلة ولانراها ولانسمعها.

فنقول بينا بالدليل المعقول مساعدة الخصوم ما يجعل هذا الالزام اشكالا / على كل منا فلا تنفرد بلزوم عهدة الانفصال لدى الخصام والجدال. (١٥١ب/ج)

ثم نقول اجاب بعض اصحابنا رحمهم الله عن هذا الالزام ان الرؤية للمتضادين متضادة لن يقوما الا في جزئين من العين / (١٤٥ب/ق) تقوم رؤية كل ضد بجزء على حدة ورؤية المختلفين مختلفة في نفسها / (١٩١ب/س) وليس بمتضادة. ورؤية المتجانسين من جنس واحد

(١) بتغيير: ف ا د ج، بتغير: س ق تنفيذ:ن (٢) الفلك: ا ب س ق ف، الملك:ن، الافلاك: ج
(٣) ووجود الساتر ... بيننا: ا س د ف ق، ـــ: ن ج (٦) بمحل: ا س ق د ف ن، لمحل: ج.
لا: ا ف د ن س ق، ـــ: ج (١١) ولانراها: جـ د س ف ق، لانراها: ن (١٣) ثبتنا: ا ف ن،
بينا: د ج س ق (١٥) الا في: ا ج ن ف س ق، الى: ا (١٦) رؤية: ا ف ج س د ق، ـــ: ن.
ورؤية: د ف ق ن، فرؤية: س (١٨) المتجانسين ... (ص ٥٥٠) لكلها فوجود: ج ن س ق، ـــ: ا

ما يكون رؤية لبعضها يكون رؤية لكلها. فوجود رؤية المتضادين في الجزئين جائز ووجود رؤية احدهما في جزء وضد رؤية الاخر في جزء اخر، جائز فيجوز في حالة واحدة رؤية احد المتضادين دون صاحبه وتجوز رؤيتهما جميعا وكذا في المختلفين.

فاما في المتجانسين فلا تجوز رؤية احدهما دون الاخر. وقد يرى الاجسام الكثيفة والفيَلة من جنسها. وكذا الافراس والاعلام. فعلمنا ضرورة برؤيتنا الاجسام الكثيفة انها لوكانت لرأيناها لتجانسها في انفسها بخلاف الطعوم والروائح لمخالفتها ما نراها للحال في الجنس فتتحقق رؤية ما نرى مع انعدام رؤيتها.

فان قالوا رؤية اللطيف تخالف رؤية الكثيف فما انكرتم من جواز وجود رؤية لبقة مع عدم الرؤية للفيل.

قلنا ان البَقّة من جملة الاجسام الكثيفة كالفيل الا انها اصغر جثة منه فكانت بمنزلة جزء من الفيل فيستحيل وجود رؤية لها لايدرك بها او بجنسها من الفيل شلها. ولو رفع الله تعالى عن عين الانسان ما فيها من الرؤية وبقى مقدار مالونظر الى الفيل لم يدرك منه الا مقدار البقة رأى منه مقداره ولم يره باجمعه.

وبعض اصحابنا اجابوا ان هذا وان كان من الجائزات ولكن لِما لم يجر
(١٥٨/أ/د) الله تعالى / العادة بخلق ضد رؤية الفيلة والخيول وغير ذلك في اعيننا فلا نراها. وان كانت بحضرتنا وقع لنا الامان عند انعدام رؤيتنا اياها عن وجودها بطريق العادة. فان الله تعالى لاينقض العادة المستمرة الازمان

(١) ما يكون: ج ف د س ق، يكون: ن (١١) رؤية: ن د ف ج س ق، ـــ: ا. الرؤية للفيل: س ق ف، رؤية للفيل: د، رؤية الفيل: ا ن (١٦) مقداره: ا د ف س ق ن، مقدارها: ج (١٨) ضد رؤية: ا د ف ج س ق، ضرورية: ن (٢٠) زمان: ا ف س د ج ق، عند زمان: ن . اجمعين: د ف ق ن، اجمعت: س.

بعث الرسل صلوات الله عليهم / اجمعين معجزة لهم وحجة على (١٩٢أ/س) قومهم او على يد الولي في بعض الازمنة المخصوصة كرامة له.

والعلم بالمعتاد يقين ونقضه ممتنع عادة، فيقع لنا الامان من ذلك. كما ان انسانا لو اخبر ان الله تعالى حول جميع رجال خراسان اناثا ونساءهم ذكرانا، عرفنا كذبه بيقين لانعدام العادة. وان كان ذلك ممكنا ثابتا في مقدور الله تعالى. وكذا لو اخبر انسان ان بتهامة في ايام باحوراء / اشتد (١٠٤أ/ن) البرد حتى جمدت المياه او في / قلب الشتاء اشتد الحر هبت السموم في (١٥٢أ/ج) جبال الترك، علم كذبه بيقين لانعدام جريان العادة بذلك.

وكذا لو ان انسانا دخل بيته ثم خرج، علمنا يقينا انه عين ذلك الانسان. وان كان من الممكن ان اعدم الله ذلك الرجل وخلق اخر على شبهه وهيئته. ولكن لما لم يكن ذلك / معتادا علم بانعدامه. كذا ما نحن (١٠٨ب/أ) /فيه. والله الموفق. (١٤٦أ/ق)

وعلى هذا يخرّج جواب ما الزموا من انعدام رؤيتنا الله تعالى في الدنيا وهو انا انما لم نره لخلقه تعالى في ابصارنا ضد رؤيته وهذا لايستحيل لان الله تعالى ليس بذى جنس / حتى يقال لما رأينا جنسه لم يجز انعدام (١٣٤ب/ف) رؤيته على الجواب الاول.

وعلى الثاني ان رؤيته تعالى ليست بمعتادة في الدنيا. ليقال لا تنعدم لئلا يؤدى الى قلب العادة. الى هذا الجواب ذهب اكثر اصحابنا واليه يشير الشيخ ابو منصور الماتريدي رحمه الله.

(٢) او: ا ج س ف ق ن، و: د (٣) نقضه: ا ف د ج س ق، نقيضه: ن (٤) اخبر: ن ف ق د س ج، خبر: ا (٦) باحوراء: ا د ف ن س ق، الحر: ج (٨) نعلم: س ق، يعلم: ن، فعلى: ا، علم (فعلم: د) ج د ف. بقين: س ق د، يقينا: ف ن، (١٢) والله الموفق: ن ج س د ف: ا (١٣) الزموا: ا ج د ف س ق، التزموا: ن (١٤) لخلقه: د ف ق ن، لخلق: س (١٧) لئلا: ا ج ف ن، كيلا: د س ق (١٩) رحمه الله: ا ج ق د، ـــ: ن. اصحابنا: ا ق ج ن س ف، مشايخنا: د. الماتريدى: ن، ـــ: جـ د س ف ق

وذهب ابو العباس القلانسى من جملة متكلمي اهل الحديث انه تعالى لايرى في الدنيا لضعف في أبصار الخلق في الدنيا. فاذا أراد اكرامهم بالرؤية خلق في ابصارهم قوة.

وهذا الجواب مستقيم مقنع اذ كم من شيء مرئى لايدركه الانسان لضعف في بصره.

(١٩٢ب/س) ولهذا يتفاوت الناس في رؤية الاشياء عند الدقة / والبعد ثم هو انما تعلق بهذا الجواب دون الاول. لان من مذهبه ان ارتفاع الرؤية بخلق ضدها في البصر حال قوة البصر ممتنع. اذ من مذهبه ان منع ذى الطبع عن فعله مع بقاء طبعه محال على مذهبه المعروف ان المتولدات فعل الله تعالى بايجاب الطبع. وهذا الاصل عندنا غير صحيح. فيجوز عندنا انعدام الرؤية (١٥٨ب/د) بخلق ضدها في البصر حال قوته ويجوز ايضا امتناعها لضعف في البصر/ فيجوز لنا دفع الزام للخصوم بامتناع الرؤية للحال بالطريقين جميعا. وعنده لايجوز ذلك الا بالطريق الثاني على ما بينا.

والله الموفق.

فان قيل لو كان لايرى لقيام ضد رؤيته في ابصارنا وذلك الضد موجود فيجوز ان يرى فلم يكن عدم رؤيته الا بضد لرؤيته. وكذا في حق الثاني والثالث الى مالا يتناهى.

قلنا من اصحابنا من قال ذلك المنع منع عن رؤيته وعن رؤية نفسه كالجهل بالشيء جهل به وبنفسه. ولهذا يجهل الجهل ولايلزم جهالات غير متناهية.

---

(٢) اراد: ازداد: ن٠لي: ا ج ف ن س ق، ـــ: د (٦) تعلق: ا ج ف س ق، يتعلق: د ن (٧) الرؤية: ن ج د س ق، ـــ: ا (٩) بقاء طبعه : ا ج ف د، تقاطيعه: ن (١٤) والله الموفق: د ن ف ج س ق، ـــ: ا (١٦) بضد: ا ن ف د س ق، لضد: ج (١٨) وعن: ا ج د ف س ق، عن: ن

ومنهم من قال يخلق الله تعالى فيه منعين كل واحد منهما منع عن صاحبه فاما دعواهم ان الرؤية متعلقة بالجسم فقد بينا فساده. واما قول الجبائى / انها تتعلق بالاجسام والالوان والاكوان، وقول ابنه انها تتعلق بالاجسام (١٥٢ب/ج) والالوان فذلك منهما تعلق بمجرد الوجود دون العلة. فانهما نظرا الى ما تعلقت به الرؤية لا الى العلة.

والتعلق بمجرد الوجود والاعراض عن حقيقة العلة عمدة المجسمة. وبمثل هذا يتبين حيد المعتزلة عن العلل والحقائق والتمسك بما يوجد من حيث الظاهر كفعل الجهال من المشبهة وغيرهم. ويتصور عند الريّض ان ماهم عليه من باب الحقائق / لوقوفه بعقله الناقص عليه. (١٤٦ب/ق)

فاما المرتاض الريّض المتمهر في الصناعة الذي استولى عليه المران فيها العالم بكيفية سبر العلل وطردها واجرائها في معلولاتها / وبالتمييز بينها وبين (١٩٣أ/س) اوصاف الوجود، فانه يعلم انهم لم يحصّلوا من الحقائق الاعلى الدعوى، ولم يبنوا مذاهبهم الا على الحسبان والظن. والعجب من وقاحتهم انهم ينسبون اهل الحق الى التشبيه لاثباتهم الرؤية. ويزعمون ان الرؤية في الشاهد تتعلق باجناس مخصوصة من الاجسام / والالوان والاكوان. فمن (١٠٤ب/ن) زعم ان الله تعالى مرئى فقد شبه الله تعالى بخلقه وهذا غاية في الوقاحة لان ادنى ما يجابون عن هذا ان ما تستحيل رؤيته عندكم اجناس مخصوصة من الطعوم والروائح والقُدَر والارادات

(١) كل واحد منهما منع: س ق ف ن ج د. منع كل واحد منهما: ا، فيه: ا ن س د ج ق، منه: ج (٢) بالجسم: ا س ج ن ف، بالاجسام: د (٤) فذلك: ا ج ق ف د س، فذاك: ن (٨) الريض: ف ن ق د س، الرفض: ا، المربض: ج (١٠) الريض: د، ــ ا س ج ف ق ن، المتمهر: ا ج ن ف س، المتمير: د (٠) فيها: ن ج س ف د ق، فهما : ا. المران: د ف ق ن. المروان: س (١١) معلولاتها : ا ن ف س ق، معلولاتها عادة: ج. (١٢) يحصلوا: ا ج ف ق ن س، يجعلوا: د (١٣) ينوا: ا ج ق ن، يثبتوا: د (١٦) وهذا: ا ف د ج س ق، فهذا: ن

(١٠٩أ/أ) /والعلوم والاعتقادات. فمن قال باستحالة رؤية الله تعالى فقد شبهه بها.

فان قالوا ما لايرى اجناس كثيرة. فالقول بكونه مستحيل الرؤية لايؤدي الى التشبيه بها كلها لان ذلك محال لاختلافها فى انفسها ولا الى التشببه ببعضها لانعدام دليل التخصيص.

(١٥٩أ/د) قلنا وكذلك المرئى عندكم / اجناس مختلفة وفيها اشياء متضادة فيستحيل ان تؤدى الى التشبيه بها كلها او ببعضها كما قلتم.

ثم العجب من غفلتهم انهم لم ينظروا الى ان الرؤية تتعلق بالمتضادات من نحو السواد والبياض والحمرة والخضرة والحركة والسكون والاجتماع والافتراق.

ولاريب انه لامشابهة بين المتضادات. وكذا تتعلق بالمختلفات من نحو الجواهر والالوان والاكوان ولا مشابهة بين هذه الاجناس الثلاثة المختلفة خصوصا، على اصلهم ان المشابهة تجري في الاوصاف النفسية عند الجبائى وفى اخص الاوصاف النفسية على قول ابى هاشم على ما مرّ.

واذا كانت الرؤية تتعلق بالمتضادات والمختلفات ولا يوجب تشبيه بعضها

(١٥٣أ/ج) ببعض / فكذا يتعلق بالقديم والمحدث ولا يوجب تشبيه البعض بالبعض. ثم انهم اعتمدوا على الوجود المحض وقالوا وجدنا في الشاهد ان الرؤية

---

(١) والعلوم بعد الاعتقادات في: ا (٠) بها: ن ف د ق ج س، ـــ: ا (٢) ما: ا ف س ج ن ق، ـــ: د (٥) كذلك: ا ج س ف ن، كذا: د ق (٦) او:ا د ف ن س ق، و: ج (٨) والحمرة: ا ج ن ف س ق، او الحمرة: د. والخضرة: ا ن ف ق ج س، ـــ: د (١٠) ريب انه: ا ف ج س ق ن، شك ان: د (١١) هذه: ا د ف س ق، ـــ: ن (١٢) النفسية: د ج س ف ق، النفيسة: ا ن، (١٤) والمختلفات: ا س ف د ج ق، ـــ: ن. ولا: ا ن س ق، فلا: د. تشبيه: ا د ف س ق ن، تشبه: ج (١٥) فكذا: ا ف د ج س ق، وكذا: ن

تتعلق بهذه الاجناس المخصوصة من غير النظر الى العلة / والتمييز بينهما (١٣٥أ/ف) وبين الاوصاف / الاتفاقية التى هى اوصاف الوجود. وجعلوا مجرد (١٩٣ب/س) الوجود حجة وهو عين مذهب المجسمة المشبهة في اعتمادهم على مجرد الوجود فى دعواهم ان كل فاعل جسم على ما مر في تلك المسألة. ولم ينظروا الى العلة.

والمعتزلة خالفتهم فى تلك المسألة ثم صوّبتهم فى مسألة الرؤية في مجرد الوجود فيتبين في الحقيقة. وعند التأمل انهم هم المشبهة حيث صوبتهم في تلك المسألة بهذه وجلسوا تحت المثل السائر:

رمتني بدائها وَانْسَلَّتِ.

ثم لو جاز لقائل ان يقول ان الرؤية / تعلقت بهذه الاجناس المخصوصة (١٤٧أ/ق) فلا يكون ماوراءها مرئيا جاز لقائل ان يقول ان الموجود اجناس مخصوصة. وهي الاعراض والاعيان، وهي الجواهر والاجسام. فلا يكون ماوراءها موجودا.

فتنفي المعطلة الصانع لخروجه عن هذه الاجناس.

وتزعم النصاري انه جوهر لكونه موجودا ليس بجسم ولاعرض. وتزعم المجسمة انه جسم لكونه موجودا ليس بعرض ولاجوهر. ولا محيص لهم عن هذا.

---

(١) المخصوصة: ا س ق ج ف ن، المختلفة: د (٠) بينهما : ا ق ف س د، بينها: ج، ـــ: ن (٣) حجة: ا س ف ن ق، علة: د. المجسمة المشبهة: ن س ف، المجسمة والمشبهة: د، المجسمة: ق، المشبهة المجسمة: ا ج (٤) مر في: ف ج د س ق، مرت: ا، ى : ن (٦) في مسألة الرؤية: تأخرت الى ما بعد: في مجرد الوجود: في: ا ف ج (٧) انهم: ا ف ج د س ق، ـــ: ن (٠) السائر: السائر شعر: ق (١٥)، تزعم: ا د ف ن س ق، زعم: ج (٠) تزعم: ا د ف ن س ق، زعم: ج. (١٦) بعرض: ا ف ن ج س ق. بجسم ولاعرض: د

ولا بد لهم من الرجوع الى بيان العلة المطلقة للرؤية وليس ذلك الا مابينا من كونه موجودا. والى بيان ان الجوهر ليس بمرئي لانه جوهر لتعلقها بماوراءه. وكذا في الالوان والاكوان فيتبين حينئذ جواز رؤية ماوراء هذه الاجناس.

كما انا اذا بينا ان الجسم ما كان موجودا لكونه جسما لوجود ما ليس (١٥٩ب/د) بجسم. وكذا في الجوهر والعرض لم يكن بد من الرجوع الى بيان / حد للموجود يشمل الكل. فحينئذ يتبين جواز موجود ليس بجوهر ولاجسم ولا عرض.

وبالوقوف على مثل هذه المعاني يتبين استمرار اصول اهل الحق واندفاع التناقض عنها واضطراب اصول القدرية وكثرة تمكن التناقض فيها وبهذا يمتاز الحق من الباطل والصحيح من الفاسد.

(١٠٥أ/ن) ثم لهم اسئلة فاسدة تندفع. / كلها بمعرفة ما بينا من الاصل نذكر بعضها (١٩٤أ/س) ليسهل لمتأمليه الوقوف على كيفية / الدفع بمشيئة الله وعونه.

منها انهم يقولون كل مرئي يجوز ان يشار اليه. والله تعالى لو كان مرئيا لكان يجوز ان يشار اليه. والجواب عنه ان بعض اصحاب الرؤية وهم الاشعرية يجوزون الاشارة الى الله تعالى لا الى جهة كما يجوزون الرؤية لا في جهة فكان الالزام عنهم مندفعا. ثم عندنا وان كان (١٠٩ب/أ) لايشار اليه، / واليه ذهب ابو العباس القلانسي ولكن في الشاهد ما كان جواز الاشارة الى شيء لجواز الرؤية بل لكونه

(٢) بيان: ا ج د ف ق س، اثبات: ن (٣) في: س ق د ف، ــ: ن (٠) الاجناس: ا ن ج ف ق س، الاجسام: د ، (٤) بينا ف ق س د ج، ثبتنا : ا ن الجسم : ا د س ف ق ن، الجنس الجسم: ج (٥) وكذا: ا س ق ن، فكذا: ف (٦) للموجود: ا د س ف ق ن، الموجود: ج (٨) وبالوقوف ... واندفاع: د س ف ق ن : ا (٩) اصول: ا ج د س ق ن، وصول: ف اضطراب : ا ف د ج، اضطرار: ن. القدرية: د ں ف ق، للقدرية : ن (١٢) لمتأملية ف س ق د ن، لمتأمله: ج ا (١٣) بمشئة الله تعالى وعونه: ج ا ف د س ق، بعون الله تعالى ومشيئته: ن (١٤) لكان: ج د ف ن س ق، ــ: ا (١٥) جهة: ا ج د س ف ق، الجهة: ن. يجوزون: د س ف ق، تجوز: ن (١٩) لجواز: ف د ج ا س ق، بجواز: ن

متحيزا في جهة فكان جواز الاشارة مع وجود الرؤية من اوصاف الوجود فبطل الالزام.

ثم يعارضون فيقال لهم كل مخاطِبٍ آمرٌ ناهٍ في الشاهد يشار اليه فلو كان الله تعالى مخاطبا آمرا ناهيا لكان يشار اليه. فما اجابوا به عنه فهو لهم جواب. والله الموفق.

ومن ذلك قولهم كل مرئيٌ في مكان. فيقال لهم ماكان في المكان لانه مرئيٌ. وما كان مرئيا لانه في مكان فانه تعالى لو خلق جزءا لايتجزأ لا في مكان لكان مرئيا. والصفحة العليا من العالم مرئيٌ وهو لا في مكان. وقد يحل في المكان ما ليس بمرئيٌ عندكم كالعلوم والقُدر والارادات وغيرها. فبطل قولهم.

ثم يعارضون بالمخاطب الامر النا هي انه لم يُر في الشاهد الا في مكان وفي الغائب آمرناه مخاطب ليس في مكان. وكذا لاحي ولا فاعل في /(١٤٧ب/ق) الشاهد الا في مكان وهو محدود متناه جسم ولا تجب التعدية الى الغائب. فكذا ما نحن فيه.

وكذا قياد كلامهم يلزم ان الله تعالى لو لم يخلق الاز نجيا او لم ير انسان الا زنجيا او لم ير الا جسما اسود او لم يخلق الله تعالى من الالوان الا السواد، ان يعتقد ان لاموجود الا زنجي ولا مرئيٌ الا زنجي ولا جسم الا اسود ولا لون الا اسود. ولا يجوز وجود ماوراء هذه الاشياء ولارؤية غيرها لتعلق الوجود والرؤية بها وهذا كله / باطل باجماع العقلاء. (١٦٠أ/د)

(١) متحيزا: جـ س ف ق، متحيزنا: ن (١) في جهة مكان... الوجود: د ج، ـــ: ن ف ا س ق (٤) به: ف ن اس ، لهم: ق ـــ: ج د (٧) فانه: ف ن س ق، لانه: ج (٨) مرئي وهو: ف ج ا د س ق، مرئية وهي: ن (٩) لانه ما ليس بمرئيٌ عندكم كالعلوم والقدر والارادات وغيرها فبطل قولهم: تكرر في: د قبل لانه مرئيٌ (في سطر ٦) (١٥) كلامهم: ف س (هامش) ن، كلامكم: ج د ا ق (١٥ـــ١٦) او لم يرانسان الا زنجيا: ج د ف ق س ن، ـــ: ا (١٧) السواد: د س ق، سواد: ن ف (١٨) الوجود: ج د س ف ق ن، الموجود: ا

فكذا ما تمسكت به المعتزلة من نوع هذه الخيالات. ومن هذا القبيل
(١٩٤ب/س) قولهم ان الرؤية لما تعلقت / بهذه الاجناس المخصوصة ولم نر ما سواها
من الطعوم والروائح انما لم ير لمخالفتها هذه الاجناس والمخالفة بين الله
تعالى وبين هذه الاجناس فوق المخالفة بين الطعوم والروائح وبين هذه
الاجناس لانه لاشبه بين الله تعالى وبين خلقه بوجه من الوجوه. وبين
(١٨٠ب/ب) الطعوم والروائح وبين هذه الاجناس مشابهة من وجوه / كالحدث
والعرضية واشباه ذلك.

والجواب ان انعدام رؤية هذه الأشياء ما كان لما ذكرتهم بل لوجود ضد
(١٥٤أ/ج) رؤيتنا. فاما هي فعندنا مرئية. / والدليل عليه انا نرى السواد ونرى
البياض ايضا مع وجود التضاد بينهما وهو اقوى من المخالفة فدل ان انعدام
رؤية ما انعدمت رؤيته ما كان لمكان المخالفة بل لما بينا.
والله الموفق

(١٣٥ب/ف) /واعرضت عن ذكر مثل هذه الاسئلة لانفتاح طريق الدفع والتحامي
عن الاطالة وجعلهم المسافة بين الرائى والمرئى واتصال الشعاع او انطباع
المرئى في عين الرائي وارتفاع الحجب شرطا للرؤية فاسد. وكذا اشتراطهم
كون المرئي متحيزا فاسد. لانهم سلموا لنا رؤية الاعراض. ومن لم يسلم
منهم ذلك الزمناه بالدليل. واتصال الشعاع بالاعراض غير متصور. وكذا
ادراكها بالمماسة علي ما قررنا.

ومن مذهب النظام ان الشعاع جسم يماس المرئي. والعرض لايماس.

---

(١) به —: س (٤—٥) فوق المخالفة ... الاجناس: ج ق ف س د ا ، —: ن (٤) ا— بين: ف س ق ن د، —: ج (٧) كالحدث: ب ج د ن، كالحدوث: ا س ف ق (٨) والجواب: ف د ن ق س، فالجواب: ج (٩) عليه: د ف ق ن، —:س د (١٨) ا— يماس: ج س د ف ق ن، بما بين: ا

ومع ذلك يرى دل ان هذا كله باطل. وكذا انطباع المرئيّ لان المرئي لاينطبع. ولكن يخلق الله تعالى مثل صورة المرئي في المرآة. ولاصورة للاعراض.

وكذا ارتفاع الحجب يكون فيما بين الاجسام فاما في حق الاعراض فلا يقال ارتفعت الحجب الا ان ترتفع عن مَحالها. وقد بينا قبل هذا ان ارتفاع الحجب عن محالها لاأثرله في / حقها على انا قد بينا ان الحجاب (١٠٥ب/ن) لا اثر له في المنع عن الرؤية فلم يكن لارتفاعه اثر في اثبات الرؤية. والله الموفق.

وكذا جعْلهم المقابلة شرطا فاسد لان المقابلة تكون ثابتة بين الاجسام. فاما الاعراض فلا تقابل / وقد ثبتت رؤيتها دل انها ليست بشرط. (١٩٥أ/س)

غير انها وقعت في حق الاجسام لضرورة كونها متحيزة متناهية (١٤٨أ/ق) / وكل شيء يرى كما هو لاتوجب الرؤية تبدلا في المرئيّ. فان الاسود (١١٠أ/أ) يرى اسود والابيض يرى ابيض. وكذا المتحرك / والساكن والطويل (١٦٠ب/د) والعريض والمثلث والمربع والمدور والجماد والحيوان. وكل ما يعايَن ويُرى من الاجسام والاعراض / يرى كما هو لا ان يكون ذلك من موجبات الرؤية (١١٨أ/ب) او من شروطها.

ثم دعوى النظام اتصال الشعاع وكونه جسما فاسد. لان الشعاع هو الانجلاء القائم بالبصر وهو عرض لدخوله تحت حد الاعراض. والاعراض لامماسة لها ولا انتقال من محل الى محل فلا يتصور انتقاله من العين الى المرئى على ان الشعاع لو كان جسما لكان لايتصور مانقول

---

(٤) ترتفع: ف ج س ق، ترفع: ن (٥) قد: ف، ـــ: د ج ا س ق (٧) وكذا (وكذلك: س ف) ... الاجسام: ف ن ا ج س ق، ـــ: د (٨) فلا تقابل: د ن ج، فلا تقابل ولا تقابل: ب س ف ى، فلا يقال: ا (٩) لضرورة: د ف ق ن، بضرورة: س (١٠) كل: س ف د ج ق ا، كذا كل: ن (١٢) يعاين: ا د ق ف ج س ، يباين: ن (١٥) اتصال: د ف ق ن، من اتصال: س (١٧) لاانتقال: ق د ج س. الانتقال: ف ن، لامماسة: ج د ف س ق ن، مماسة: ا.

من حيث ان الانسان يرى السماء وما فيها من الكواكب كما فتح عينيه من غير تخلل مدة مع بعد بينهما. ولا يتصور انتقال جسم في هذه المدة من الارض / الى السماء مع ما بعد ما بينهما من المسافة. (١٥٤ب/ج)

وكذا لوحصل العلم بالرؤية بطريق المماسة لحصل ما هو المخصوص بالمماسة من العلم بحرارة الممسوس وبرودته ولينه وخشونته ورخاوته وصلابته بمجرد الرؤية لان العلم المخصوص بالمماسة لاينعدم عند وجودها. وان حصل علم آخر وراءه كما فى الذوق فان العلم بالطعوم وان حصل به ولكن لما كان لايخلو عن المماسة ما انعدم العلم المختص بها. كذا هذا. والله الموفق.

ودعواه ان الحواس تدرك بطريق المماسة دعوى متعرية عن البرهان بل هو باطل. وقد فرغنا الآن عن ابطاله. ثم هو باطل بالسمع. وقوله ان الصوت جسم ينتقل فيدخل في صماخ السماء باطل لدخول الصوت تحت حد الاعراض على ما قررنا قبل هذا في اثناء كلامنا. ولا يتصور من الاعراض الانتقال من محل الى محل ودخولها في محالّ. لان ذلك من صفات الاجسام.

والذى يحقق هذا ان الرجل اذا وجد منه صوت بحضرة الف نفر اكتنفوه من جوانبه الاربعة يسمع كل واحد منهم ذلك الصوت بعينه / بكماله. (١٩٥ب/س) ولا يتصور وجود الجسم فى امكنة كثيرة. ولايقال سمع كل واحد منهم (١٨١ب/ب) بعضه. لان كل عاقل يعرف ببديهة العقل انه سمع كمال صوته ولا يقال يسمع كل واحد منهم صوتا على حدة.

(١) عينيه: د س ق، عينه: ا ج ف ن (٢) مدة: ج ف ق ن، ضده: د.س (٣) مع ما: ف د ج س ق، مع: ا (٤) كذا: ج د ق ن، كذلك: س ف (٥) ولينه: ج د ف ق ن، ـــ: س (٦) عند: س ا ف ق د ج، عنه: ن. وان: ج د ا س ق ن، فان: ف (٩) هذا: س ف ق ا ن، ـــ: د (١٩) اكتنفوه: ج د ف ق ن، اكتنفرته: س (١٨ــ١٩) ولا يقال ... بعضه ... كمال صوته: س ق د ف ج ا ، ـــ: ن. (١٤) العقل: د ق ج ا، عقله: ب س ف. (١٨) وجود: ا د س ف ق، دخول: ج ن. (٢٠) يسمع كل واحد منهم صوتا على حدة لان: ج د ف ن س ق، ـــ: ا

لأن / كل واحد منهم يسمع صوت هذا الرجل ولم يحصل منه الا صوت واحد. ومن أراد أن يوهم نفسه أنه سمع صوتا سوى الصوت الذى وجد من هذا الرجل لايقدر على ذلك ويعرف بنفسه من نفسه الكذب ضرورة. والرجوع إلى الحق واتباع أدلته والاقتداء / بأهله أولى بالعاقل (١٤٨ب/ق) من ركوب مثل هذه التُرَّهَات والوساوس التى لايخفى فسادها عند التأمل أو إيضاح من تأمل وكشفِه عن ذلك على الصبيان والعوام. ولكن الله تعالى يكرم بهدايته / من يشاء من عباده فضلا منه ويخذل من يشاء منهم عدلا منه وهو الغني الحميد. يَفْعَلُ مَا يَشَآءُ (١) وَيَحْكُمُ مَا يُرِيدُ (٤). لاَيُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ.

وكذا اشتراطهم الضوء في المسافة فاسد. اذ الظلمة لاتمنع من الرؤية عند القائلين بالرؤية للأشياء. روى عن أبي العباس القلانِسي حكى عنه ابن فورك في كتاب اختلاف الشيخين. وذلك ليس مما يعتمد عليه لان / الهرة (١٠٦أ/ن) وكثيرا من الحشرات والهوام ترى بالليل وان وجد الظلام / والخُفاش (١٣٦أ/ف) لايبصر بالنهار، وان وجد الضوء. فلا اعتماد / على الضوء وغيره بل متى (١٥٥أ/ج) خلق الله تعالى الرؤية في البصر حصل الوقوف / على المرئى. (١١٠ب/أ)

ثم الذي يبطل جميع ما سبق ذكره من شبهات الخصوم أن الله تعالى يَرانا ولا مسافة بيننا وبينه ولا اتصال شعاعٍ ولا انطباع المرئى في الآلة لتعاليه عن الرؤية بالآلة. وهذا مما لامحيص لهم عنه. وتبين بتحقيق

(١) يسمع: جـ س ف ق، سمع: ن (٥) اولى: س ق ج د ف ن، ولى: ا (٥) الوساوس: ف ا ن س ق ج، الوسواس: د (٧) العوام: ا ب ج ف د ق س، القوام: ن (٧) (١) الفاطر ١٥ (ح) آل عمران ٤٠ (٣) المائدة ١ (٤) الانبياء ٢٣ (١٠) اذ: ا ف ن ج، لان: د (١١) للاشياء: ج د ن، الاشياء: ا س ف، الاشيئا: ق (١٢) مما: ب س ج د ف ق ن، ما: ا (١٣) ترى بالليل: تكرر في: ا (١٥) الرؤية: ف ج د ا ق س، -: ن (١٧) ولا : ب د ا ج س ف ق بلا: ن،

رؤية الله تعالى إيانا أن جميع ما وجدوه فى الشاهد من اوصاف الوجود لا من اوصاف العلة او الشرط. والله الموفق.

وافترقت المعتزلة في الاعتراض على هذا الكلام. فانكر النظام والكعبى ومن وافقهما أن الله تعالى يَرى شيئا. وأوّلوا وصفه تعالى بانه بصير أنه عالم بالمرئيات وجعلوا الرؤية ضربَ علم في الشاهد / (١٩٤أ/س) والغائب جميعا. واذا كان كذلك كانت رؤية الله تعالى ايانا عِلما منه بنا. فلا تشترط هذه الشروط اذ هى من شروط الرؤية دون العلم، والرؤية منا وان كانت علما. ولكن كانت علما مخصوصا حاصلا بهذه الالة. والعلم بهذه الالة لايحصل لنا الا بهذه الشروط. وهذا فاسد. لأن الرؤية معنى وراءَ العلم. فان انسانا لو قال رأيت كذا. ولم اعلم به كان صحيحا. ولو كانت الرؤية هى العلمَ لصار الرجل نافيا عينَ ما اثبته. وصار مناقضا، كما لو قال قعد فلان ولم يجلس. ولان محل الرؤية في الشاهد هو العين ومحل العلم هو القلب. وهو امارة التغاير اذ الشيء الواحد لايحل محلين. وكذا ضد البصر العمى وضد العلم الجهل وتغاير ضديهما يدل على تغايرهما. هذه هي طرق معرفة الاتحاد والتعدد. وقد اثبتُّ بكل من ذلك تغايرَهما وتعددَهما في الشاهد.

(٢) وجدوه : ف ج س ق ب ا ، وجده :.د (٢) والله الموفق: ف د ق س ــ: ن ا ج (٣) افترقت : ف د ج ا س ق ، اوردت: ن. الاعتراض : ف د ن ا س ق، الاعراض: ج. فانكر: ف د ن س ق، وانكر: ج ا (٧) رؤية الله: ا د س ق ف ج، رؤيته: ن (٦) علم في: ف س ن ا د ق، فى علم: ج (٨) دون العلم والرؤية منا: ف ا ج د س ق، ــ: ن (٩) والعلم بهذه الآلة: د ف ق ن، ــ: س (١٢) نافياً: ف ج س ق، باقيا: ن، عين: د ف ق س، غير: ا ن، عن: ج (١٣) يجلس: ن ف ج س ق، يجلس فلان: د (١٥) طرق: ف ن د ا س ق، طريقة: ج. الاتحاد: ا ف د ن س ق، الاحاد: ج

يحققه أن العلم بالمرئى يثبت مع العمى ولا يتصور ثبوته مع الجهل فان الاعمى لو سمع شئيا بطريق التواتر يحصل له العلم به، وان كان المخبَر عنه مرئيا في نفسه. وكذا لو كان الرسول صلى الله عليه وسلمَ اخبر أعمى / بلون جسم عرفه الاعمى باللمس حصل له / العلم بذلك. (١٤٩أ/ق) واجتماع الجهل مع العلم بشيء واحد من جهة واحدة. واجتماع رؤيته (١٤١ب/د) والعمى عنه محال ممتنع. وبثبوت العلم بالمرئي زال الجهل وما زال العمى. ولو كان شيئا واحدا، لَما تصور اذ زوال الشيء مع بقائه مستحيل.

والذي يقرر هذا أن من رأى شيئا ثم غمَّض عينيه والمرئىُ بعدُ بين يديه تبدلت حالته لامَحالَةَ وانعدمت منه في هذه الحالة صفة / كانت موجودةً (١٥٥ب/ج) قبل تغميض عينيه، وما انعدم العلم بذلك الشيء فانه عالم به وبصفاته وهيئاته بعد التغميض كما هو عالم به قبل التغميض. فكان المنعدم هو الرؤية وانعدامها مع بقاء العلم دليل أنها معنى وراء العلم. ثم لو فتح عينيه بعد ذلك حصلت له / صفة كانت منعدمة في حال التغميض وهى (١٩٦ب/س) الرؤية ولم يحصل العلم. لانه كان حاصلا في حالة التغميض.

فدل ان الرؤية معنى وراء العلم والله تعالى يَرانا لاعن جهة ولم يحصل من هذا المنع لهؤلاء الملحدين الا تكذيبُ الله تعالى فيما وصف به نفسه وتكذيبُ رسله / عليهم السلام فيما وصفوا به ربَهم، ونسبة العمى اليه (١٨١ب/ب) تعالى الله عما يقول الظالمون علوا كبيرا.

---

(٢) التواتر: ف س ج ق ن ا، للتواتر: د (٣) وكذا: ن ج د س، كذلك: ف. يحصل: ف ج ن س ق، لحصل: د ا (٢ــ٤) يحصل له العلم به ... الاعمى باللمس : ج د س ف ق ن ــ: ا (٧) بقائه: ف ن س د ا ق، بقائه فان ذلك: ج (١٠) عينيه: ف ن د ا س ق، العينين: ج (١١) فكان: ف د ن س ق، وكان: ج. المنعدم: ف ج د ا س ق، المتقدم: ن (١٣) صفة: ف ج ن س ق، صفات: د (١٦) فيما: ف ق د ج س، بما: ن ا

اذ الحي لايخلو عن اتصافه بالبصر او العمى فاذا نفوا عنه البصرَ وصفوه بالعمى ضرورةً وهو من اعظم أمارات الحدث. ونفى أمارة الحدث والنقيصة اولى من نفى الرؤية عنه. ثم ان هؤلاء مع هذا ينسبون انفسهم الى التنزيه والتوحيد مع اثباتهم افحش العيوب واوضح دلالات الحدث.

(١٠٦ب/ن) والبصْرية منهم يسلمون / أن الله تعالى يرَانا ولكن يفرقون بين رؤيته ايانا وبين رؤيتنا اياه، فيقولون إنه تعالى يرانا لا بالآلة فيتحقق ويتصور بدون الجهة والمقابلة.

فاما نحن فنراه بالالة فلا يتصور الا في الجهة لان الالة جسم لا يتصور استعمالها الا في حيز معلوم كمن فعل منا بيده لايمكنه ان يفعل الا في جهة مخصوصة فكذا هذا.

والجواب عنه أن المقتضِيَ للجهة ان كان هو الرؤيةَ فباطل برؤية الله تعالى ايانا وان كان هو الالةَ فباطل بعلمنا الله تعالى فانه يحصل بالالة وهو القلب وهو جسم ولا يقتضى الجهةَ والمقابلةَ ولا ثالثَ هاهنا وكل واحد من الامرين غير مقتضٍ للجهة، دل أن هذا الاعتراض فاسد.

ولا يقال: كل واحد منهما لايقتضى الجهةَ واذا اجتمعا اقتضيا. لان ما ليس بمقتض للشيء اذا أجتمع مع ما ليس بمقتض له لا يقتضيان لانهما بذواتهما لايقتضيان ولا أثر للاجتماع.

(١) يخلو: ف ج د ا س ق، يخفي: ن. او: ا ف د ج س ق، و: ن (٢) امارة الحدث: س ق، امارات الحدث: ب د ف ن، (٣) ان: ب ف ج د ن س ق، ـــ: ا(٦) بين: د ق، : ـــ: ف ج ن ا س (٨) فلا: ا ج د س ف ق ، ولا: ن (٩) الا: ج د ف ن ق س، الى: ا (١٢) الله: د ج ق ن ، لله : ا ف س ، بعملنا : ف س ، علمنا : ج ق د ن . وهو وهي : د. (١١) وهو : هو : ق فقط . ولاثالث : ف د ن ا ق س ، ثالث : .، ههنا : ف ق ج ن ا، هنا: د س (١٥) اقتضيا: ج د ف ن س، اقتض: ا (١٦) ا ـــ يقتضيان: ج ف ا د ق س، يقضيان: ن. اجتمع: ف س ف ج ن ا، اجتمعا: د (١٧) بذاوتهما:بذاتيهما:ق(١٦) له:وقع بعد . لايتقتضيان في: س

وبهذا يَبطل قولهم /: إن المرئَى إما أن يكون مقابَلا كالجسم او حالاً في (١٣٦ب/ف)
المقابلة / كالالوان والاكوان او ما له حكم المقابلة كالمرئى في المرآة من (١٦٢أ/د)
صور الاشياء. فان الله تعالى يرى / المرئيات لا بهذه الوجوه على أن (١٤٩ب/ق)
هذا الكلام باطل. فان المقابلة لو كانت شرطا /، لكان العرض لايُرى. (١٩٧أ/س)
ولو كان الحلول في المقابلة شرطا لكان لاتُرى الجواهر / ولا ما له حكم (١٥٦أ/ج)
المقابَلة ولو كان كونه في حكم المقابلة شرطا لكان المقابل والحالّ في المقابل لا يُرَيان.

ورؤية كل شيء من هذه الاشياء مع انعدام ما اقترن بصاحبه دل أن شيئا من ذلك ليس بشرط ولو شُرط اجتماعها لكان لايرى شيء البتة لاستحالة اجتماعها. ولو جعل احد هذه الاشياء شرطا لامحالة فلا بد له من اقامة الدليل ولا دليل لهم سوى الوجود. وهو باطل على ما بينا.

وبهذا يبطل قولهم: إن ما يدّعونه ليس برؤية. اذ هى لاتعرف عند اهل اللغة فان الله تعالى يَرى ورؤيته ليست بمقابلة ولا محاذاةٍ ولا اتصالِ شعاعٍ ولا تقليبِ مقلةٍ. وتبين أن هذه الاشياء ليست الا من القرائن الاتفاقية والاوصاف الوجودية. والرؤية رؤية بدونها.

وقولهم: إن العلم بالغائب لايخرج عن الوجه الذى به يُعلم الشاهدُ.

قلنا: وكذا الرؤية فانها كما كانت في حق الشاهد ضرورية كانت في حق الغائب كذا. وما ذكر من المقابلة والمسافة واتصال الشعاع، قد ابطلنا أن يكون شيء منها من لوازم الرؤية.

---

(٨) بصاحبه: ف ن، بصاحبيه: ا د س ق، به متحققه: ج (٠) ورؤية:فرؤيه: س، ورؤيته: ج (٩) اجتماعها: ف د ن س ق، اجتماعهما: ج ا. شرط: د س ف ق، اشترط: ن (١٠) له: ا د س ف ق ، لهم: ن (١٢) ليس: ا ج د س ف ق، انه رؤية ليس: ن (١٦) وقولهم: ا د ف ن، قولهم: ج. به: ا د ف ن، ــ: ج (٢١) كذا: كذلك: س (١٨) قد: ف ج ا ن، قلنا قد: د هامش ق، فقد: س

بل كل شيء يُرى كما هو، وعلى ما هو. فلما كانت الاجسام في الجهات منا. وبيننا وبينها هواء رأيناها كما هي وعلى ما هي عليه لا لأن الجهة والمقابلة من لوازم الرؤية والله تعالى ليس بمتناهٍ ولا منا بجهة فيُرى كما هو كما يرانا هو لا عن جهة ولا في جهة.

وما قالوا: لو كان الله يُرى لكان يرى كله او بعضه على ما قرروا، كلام فاسد. دفعتهم اليه الحيرة. واقرب ما يجابون عنه ان يقابَل بالعلم. فيقال اتعلمون الله كله أم بعضَه؟

فان قالوا: عرفنا كله اوعرفنا بعضه احالوا.

وان قالوا: اذا لم نعرف كله ولا بعضه لم نعرفه، كفروا. وان قالوا نعرفه كما هو وهو ليس بموصوف بالكل والبعض فهو لهم جواب. وكذا يقال الله تعالى يَرانا افيرانا بعضُه ام كلُّه؟ والكلام فيه كما في الاول.

ثم حقيقة الجواب أن الكل اسم لجملة تركبت من اجزاء محصورة والبعض اسم لكل جزء تركب الكل منه / ومن غيره. / وذلك كله لايليق (١٩٧ب/س) بصفات الباري فلم يكن كلا ولا بعضا فيُرى كما هو. واعتبر هذا بالعلم (١١١ب/أ) به ثم هذا يبطل برؤية الاعراض / اذ يرى لون او حركة. (١٦٢ب/د)

فلو قيل رأيت كله ام بعضه فبأي الجوابين أجاب، أحال وليس له من الجواب الا ان يقول العرض لا يوصف بالكل والبعض / لما مر من (١٥٦ب/ج) تحديدهما. وذلك محال على العرض فيُرى / العرض لا كله ولا بعضه (١٠٧أ/ن)

(٥) كلـه او بعضـه : ج ق د ا س ف ، بعضه او كله : ن . قرروا: ج د ن. قرروا: ج د ف س ق ن، قررنا: ا (٨) او عرفنا: ا ف ج، او: ق ن د س، احالوا: ج د ف س ق ن، احارا: ا (٩) ٢ـــ وان: ج د ف ن س ق، ان: ا (١٠) فهو: ن ا ج س ق ن، فهما: د (١١) افيرانا: ف د ا ن س ق، اويرانا: ج (١٣) من: ف ق ن، عن: د س ، ذلك: ذا: ق (١٦) احال: ج د ف ق ن، ـــ: ا س (١٦) فلو: ف ج د ا س ق، ولو: ن، ام: ف ج س ق، او: ن. له: ف ن س ق، عليه: ج (١٨) العرض: ف د ن س ا ق، والعرض: ج

بل يرى على ما هو عليه. فكذا البارئ جل وعلا، يُرى على ما / هو (١٥٠أ/ق) لا كله ولابعضه وكذا الجزء الذى لايتجزأ.

ثم اكثر هذه الاسئلة يرِد على من يقول يُرى الله في الاخرة. فاما من فرض الكلام في ان ذاته هل هو مرئى في نفسه فيسقط عنه اكثر هذه الاسئلة.

وبعض الكبراء المحققين من أئمتنا بسمرقند، رحمهم الله، كان يوصي اصحابَنا ان يفرضوا الكلام في اثبات الرؤية في ذاته لااثبات كونه في ذاته مرئيا ليندفع اكثر هذه الاسئلة.

وقد خرج الجواب عما قالوا: انا لماذا لانرى الله في الحال. ولا حُجُب ولاموانع. فانا بينا قبل ذلك ما هو جوابُه على الاستقصاء ثم نزيد لهذا إيضاحاً لان المعتزلة يتشبثون به ويوهمون الأحداث انه من قبيل ما لاانفصال عنه.

فنقول لهم عند وجود الحجب والسواتر ودقة المرئى وبُعده. ما المانع من الرؤية؟ اقيام ضدها بمحلها ام الحُجُب والسواتر والدقة واللطافة والبُعد؟.

فان قالوا بالاول فقد أذعنوا للحق وانقطع شغبهم. وان قالوا بالثاني واضافوا ارتفاع الرؤية الى هذه الاشياء وان لم تكن قائمة بمحل الرؤية.

قيل لهم: اذا جاز ان تنعدم الرؤية للشيء لا الى ضده.

(١) هو: ج ف ن اس ق، ـــ: د. ٢ـــ هو: ج د س ق ف ا، هو عليه: ن (٤) فرض: ج س د ف ق ا، مثل فرض: ن (٧) يفرضوا: ف س ق ج، يفوضوا: ن، يعرضوا: (٧) الرؤية ... اثبات: ج، ـــ: ف ن د ا س ق (٩) عما: ف ج د ا س ق، على ما: ن. انا. ج ف ن ا، انه: د (١١) به: ج د ف ن س ق، ـــ: ا. لهذا: د ف ق ن، بهذه: س (١٣ ) ما المانع: ا ج س ف ق، من المانع: ن، لاالمانع: د. بمحلها: ج د س ف ق ن، لمحلها: ا. ام: ا ج ف س ق، و: ن. الحجب و: د س ف ق، ـــ: ن (١٥) للحق: ا ج د س ف ق، الى الحق: ن (١٧) ضد: ج ف ق ا س، ضده: د

فلم لايجوز ذلك في جميع الاعراض حتى يخلو الجسم من الحركة لا الى ضدها، ومن اللون لا الى ضدٍ له.

ثم يقال لهم: اليس قد يجوز أن يُقَوى الله تعالى أبصارَنا فنرى الجسم الصغير والدقيق والبعيد. فاذا قالوا: نعم. قيل لهم فما انكرتم من ان تكون
(١٩٨أ/س) الدقة التى تجامع الرؤية تارة ولاتجامعها تارة لاتكون علةً / لان يكون الشيء غير مرئى كما لا يكون الشيء علة لان يكون مرئيا. اذ قد تجامع الرؤية تارة ولاتجامعها تارة.

ويقال لهم ما انكرتم ان يكون ما يجامع الرؤية تارة ولا يجامعها تارة لايكون علةً لان كان الشيء مرئيا. كما ان وجود الجسم الذي يجامع الحركة تارة ولا يجامعها تارة لايكون علة لأن كان الشيء متحركا. وكذا لاتكون علة لئلا يكون مرئيا لوجود العلة في الفصلين. ولا معلول.

ويقال كيف تنتفي رؤية الدقيق والبعيد من العين لابضدٍ حلّ محل الرؤية
(١٣٧أ/ف) بل للدقة الحالّة في عين الرائي / والغيبة الحالّة في غيره وكيف يجوز ان
(١٥٧أ/ج) ينتفي الشيء بوجود / عرض في غير محله.

ثم يقال لهم لم زعمتم ان ما يجوز ان يُرى اذا لم نره فانما لم نره للخلال
(١٦٣أ/د) التى عددتموها من الدقة / والحجاب والغيبة والبعد واللطافة. فان ادعوا ان فيما بيننا كذلك.

---

(١) من: ا ج د س ف ق، عن: ن (٢) ضد له: ج ف د ا س ق، ضده:: ن (٤) فاذا: ا ج د س ق ن، فان: ف (٤) من ـــ: ج (٦) الشيء: ج، ـــ: ا د س ف ق ن (٨) ويقال ... ولا يجامعها تارة: د ج ف ق س ن، ـــ: ا. يجامع .... ولا يجامعها: ج د ف ق س. ولا يجامع ... يجامعها: ن (١٠) تارة: اخرى: س (١١) مرئيا: س ف ج د ا ق، منها: ن (١٢) تنتفي: ن ف ا س ق، ينبغي: ج د. ويقال: فيقال: د (١٣) للدقة ... الحالة: ف س د ا، الدقة: (هي: ج) حالة ... حالة: ج ق ن (١٥) لم: ج د ف ن سق، أ: ا (١٥) فانما لم نره: ف ا د ق، ـــ: س ن. نره: ج ف ن س ق ا، نر: د. من: ف ن د س ق، في: ج (١٧) بيننا: د ف ق ن، بينا: س

قيل لهم: ولم زعمتم ان ذلك فيما بيننا كذلك مع مخالفتنا اياكم فيما ادعوتموه، ومنعنا ان يكون شيء من ذلك لايُرى لما ذكرتم في الشاهد، وإحالتنا انعدام الرؤية الى وجود ضد الرؤية.

ثم يقال لهم لم يزل دأبكم الرجوع / الى مجرد الوجود والعمى عن حقائق (١٥٠ب/ق) العلل. ولم قضيتم بذلك، اذا وجدتم كذلك. ثم يطالَبون بان يقضوا ان الشيء في الغائب لايكون الا جوهرا او عرضا. والقائم بنفسه لايكون الاجوهرا لوجودهم كذلك.

ثم من غباوتهم أنهم وجدوا في الشاهد كل عالم موصوفا بالعلم ثم لم يقضوا بذلك في الغائب وان تعلق العلم بالعالِم تعلق العلل بالمعلولات.

ثم قضوا في الغائب بما كان اقترن باخر في الشاهد اقتران الوجود / وهذا (١١٢أ/أ) مما لايخفي فساده.

ولما رأى بعض اصحاب الجبائىُّ هذا الالزام زعم أن دقة الجسم مانعة من الرؤية من اجل ضعف فى البصر. فيقال لهم افيجوز ارتفاع الضعف مع وجود الدقة. فان قال: لا. احال في كلامه لان قيام معنى في محل لايمنع من وجود عرض اخر في محل آخر.

وان قال: نعم. قيل اذا ارتفع الضعف هل يَرى. فان قال: لا. قيل لم؟ وقد زال المانع. وان قال: نعم. فقد رجع الى الحق / واثبت الرؤية مع (١٩٨ب/س) وجود الدقة. فالانعدام حيث ينعدم لايكون مضافا الى الدقة بل الى وجود ضد الرؤية والله الموفق.

---

(٢) لايرى لما (كما: س): ج د س ف ق ا، كما: ن. شيء: ج ف ا س، ق ن، ـــ: د (٥) اذا: ج ف د س ق، اذ: ن. قضيتم: ف د ن ا س ق، نفيتم: ج. وجدتم: ج ا د ف ق س، وجد: ن (٩) بالعالم: ج ا ف د س ق، بالعلم: ن (١٠) وهذا: ف س ق ج ن ا، فهذا: د (١٣) له: د س ق، لهم: ف ن (هامش ق) (١٤) احال: ف ج د ا س ق، احاله: ن (١٦) قيل: ف ن ا د س ق، فقل: ج، اذا: ج ا ف ن س ق، ان: د (١٨) فالانعدام: ج ا س ق ن، والانعدام: د ف (١٩) والله الموفق: ج د ف س ق ن، ـــ: ا

(١٠٧ب/ن) والجواب عن قولهم: إن الرؤية عندكم كانت بطريق / الثواب ولذتُها فوق سائر اللذات وبزوالها تتنغص النعم على ما قرروا. إنا لو فرضنا الكلام في اثبات كون الذات مرئيا لا في وجود الرؤية لامحَالة في دار الجزاء اندفع الالزام.

ثم نقول: ليس الامر على ما زعمتم أنه اذا انصرف عن رؤية الله تعالى على معنى ان الله تعالى يخلق ضد رؤيته في أبصارهم تنعدم اللذة بل توجد وتنصرف بتلك اللذة الى لذة الاكل والشرب والنكاح فهم يرجعون الى زيادة لا الى نقصان وهذا كرجل يهب له واهب الف دينار. ثم يهب له بعد ذلك درهما. فالدرهم مع الالف من الدنانير افضل من الالف وحده.

ثم يقلب عليهم هذا السؤال / فيقال لهم: اذا كانت لذة رؤية النبي، صلى الله عليه وسلم، من افضل لذّات الجنة فيجب اذا رجعوا عن رؤيته ان يرجعوا الى نقصان، فكل ما اجابوا به، عنه فهو جوابنا لهم. والله الموفق.

ثم ان هذا الكلام ربما يرِد على ابى العباس / القلانسى حيث زعم ان لذة الرؤية متولدة من الرؤية تحل في نفس الناظر بقوة طبع في عين الناظر. فاذا كان الامر كذلك عنده، فلا يتصور حصول اللذة بعد زوال الرؤية المولّدة للّذةِ ولا وجود للمتولد بدون السبب المولِد.

فأما عندنا اذا لم نقل بتولدها يتصور وجودها بعد زوال الرؤية فلا يرد علينا هذا الاشكال.

والله الموفق.

---

(١) لذتها: لذاتها: س، قرروا: ف د ج ا س ق، قدروا: ن (٦) على معنى ان الله تعالى: ف ن ج ا س ق، ـــ: د (١٠) يقلب: د ف س ق ج ا، يغلب: ن. هذا: ج ا د ف، س ق ـــ: ن (١٢) فكل ما: د ا ف ن س، وكلما: ج. عنه: ج د ن س ق، به عنه: ا ( ٠ ) والله الموفق: ج د ف ن س ق، ـــ: ا (١٣) ان: ف ا د ج س ق، ـــ: ن. على: د ف ق ن، الى: س (١٤) متولدة: د ف ق ن، متولد: س (١٤) عين: د ق، الحي: ج ف ن، الحس: س (١٦) للذة: د ف ا ن س ق، ـــ: ج

واما تعلقهم بقوله تعالى: لَاتُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَارُ (١) فقد اجاب / عنه ألاشعري فقال نحن نقول بموجب الآية فان الله تعالى نفى الإ دارك عن الأبصار لا عن المبصرين. ونحن نقول: لايدركه البصر انما يدركه المبصر. فلم تتناول الآية محل الخلاف. وزعم الاشعري أن هذا جواب يعتمد عليه ويتبجح اصحابه بهذا الجواب ويعدون هذا من حذاقته. (١٥١أ/ق)

الا انا نقول: لا اعتماد على هذا الجواب لان الاية خرجت مخرج الامتداح / وشيء ما لاتدركه الابصار بل يدركه المبصر ولا امتادح لله تعالى فيما يساويه فيه كل ما دَبّ ودرج وعظُم وصغُر من اى جنس كان من الجواهر ام من الاعراض فكان مورد الآية مبطلا هذا الجواب. (١٩٨أ/س)

واعتمد الاشعرى واصحابه على ان هذه الاية وردت مطلقة. والدلائل الشرعية المثبتة للرؤية نثبتها فى دار الاخرة فتقيدت هذه الآية بالدنيا وتكون محمولة على أن الأبصار لاتدركه ما فى الدنيا لقيام الدليل انها تدركه في الاخرة.

فاذا قيل لهم هذا تمدح وزوال ما به يتمدح لايجوز لافي الدنيا ولا في الاخرة. الا ترى انه تعالى لما تمدح بقوله: لَاتَأْخُذُهُ سِنَةٌ وَلَانَوْمٌ (٢). لايجوز تقييد هذا بحالة. وكذا قوله تعالى: وَهُوَ يُطْعِمُ وَلاَ يُطْعَمُ (٣) لا يجوزان يقال لايطعم فى الدنيا ويطعم فى الاخرة وكذا قوله تعالى: وَهُوَ يُجِيرُ وَلاَ يُجَارُ عَلَيْهِ (٤) لايجوز أن يقال:

(١) وهو يدرك الابصار: ف، -: ن ج د ق س. عنه: د ا ن س ق، -: ف ج. ١ــ الانعام ١٠٣ (٤) زعم: ف ن س، فزعم: د ق (٧) لله تعالى: ق ج د ا س ق، ــ: ن (٩) مورد: ف ج ن ا، مراد: د. ام: د ف ا س ق ن، او: ج (١٠) واصحابه: د ف ق ن، ــ: س (١٤) لهم: ا ج د ف س ق، ــ: ن. تمدح: ج د ف س ق ن، المدح: ا (١٥) بقوله: ا ف ن ج ق، بقوله: لا تدركه الابصار: د؛ بقولهم: س ( ٠ ) ٢ــ البقرة ٢٥٥ (١٦) ٣ــ الانعام ١٤. ويعطم: د ف ق ن، وهو يطعم: س . لايجوز: ف ا نس ق، ولايجوز: د، لايجوز في الدنيا ولا في الاخرة لايجوز: ج (١٨) ٤ــ المؤمنون ٨٨

لايجار عليه في الدنيا ويجار عليه في الاخرة.

(١١٢ب/أ) اجابوا ان ما تمدح الله تعالى / به على وجهين.

منه ما كان راجعا الى الذات اوصفة الذات ولازوال لهذا القبيل لاستحالة العدم على ذلك لقدم ذاته وصفاته فلا يزول التمدح بقوله تعالى: ﴿ٱلْمَلِكُ ٱلْقُدُّوسُ﴾.(١) لانه راجع الى الذات ولا التمدح بقوله: ﴿لَا تَأْخُذُهُ سِنَةٌ
(١٥٨أ/ج) وَلَا نَوْمٌ﴾. (٢) فانه راجع الى صفات / الذات لأن بوجود السنة والنوم زوال العلم وهو من صفات الذات فيستحيل زواله.

وقوله تعالى: ﴿وَلَا يُجَارُ عَلَيْهِ﴾ (٣) تمدح بكمال القدرة ولازوال لها وقوله:
(١٣٧ب/ف) ﴿وَلَا يُطْعَمُ﴾. تمدح بالاستغناء عن الخلق / وانتفاء الحَاجة وذلك راجع الى الذات لما ان الحاجة نقص والاستغناء تمدح بكمال الذات.

(١٦٤أ/د) ومنه ما كان/راجعا الى أفعاله كقوله تعالى: ﴿ٱلْخَالِقُ ٱلْبَارِئُ ٱلْمُصَوِّرُ﴾(٤).

فان التمدح بذلك ما كان ثابتا في الازل لحدوث افعاله. وما كان حادثا
(١٠٨أ/ن) يجوز زواله. فلا يبقى خالقا ولا بارئا ولامصورا /.

والتمدح بقوله وهو يطعِم. وقوله وهو يجير من هذا القبيل ثم التمدح بنفي
(١٩٨ب/س) الادراك من هذا القبيل فانه هو الذي / يخلق الرؤية في عين من يراه فتمدح بانه يخلق في عيونهم ضد رؤيته ولا يخلق رؤيته وهذا من باب

---

(١) ٢ــ عليه: ا ج د س ف ق، ــ: ن (٤) لقدم: ج ف د س ق، تقدم: ن . التمدح: د ف ق ن، المدح: س (٤) الملك القدوس ... بقوله: د ج ن ا ق س ــ: ن، صفات الذات: ا ج س ف ق ، صفة ذاته: د، صفات: ن (١٠) نقص: ف د ج ق ا س، بعض: ن (١٢) لحدوث: ا ف د ج ق س، بحدوث: ن د ( ٠ ) افعاله: ق ا ف د ج س، افعالنا: ن. (١٣) ولابارئا: د ف ق ن، ولارازقا: س (١٤). والتمدح: ف ج ا ن س ق، ولارازقا والتمدح: د.وقوله: ف ج س ن ا ق، ــ: د ( ٠ ) ثم التمدح: ف ن س ق، ثم المتمدح: ج (١٦) ضد رؤيته: ا ج د ق ف س، ضروريته: ن.

الفعل فيجوز زواله وقد قام دليل زواله في الاخرة، إلا ان هذا الجواب انما يستقيم على اصل من يقول بحدوث صفات الفعل ويجوّز حدوث أسباب التمدح لله تعالى.

/ فاما على اصل أصحابنا القائلين بان التكوين غير المكوَّن، ويقولون بقدم (١٥١ب/ق) الفعل وحدوث المفعول وثبوت صفات المدح له في الازل، ويجعلون هذا الحرف من الدلائل المعتمد عليها في تلك المسألة.

وهو انه تعالى تمدح بقوله: ٱلْخَالِقُ ٱلْبَارِيءُ ٱلْمُصَوِّرُ (١) ولو حدث له التمدح بحدوث المحدثات لاستفاد بتخليقها مدحا واكتسب به نفعا فكان فعله حاصلا ليعود عليه به المنفعة ولن يكون ذلك الا بزوال النقص. اذ لاشك أن كل ذات في حال لايستحق مدحا اذا قوبلت به حالة استحقاقه المدح كان في تلك الحال انقص، وفى هذه الحالة أكمل وتجويز النقص على الله تعالى كفر، فلا سبيل الى التعويل على هذا الجواب على اصلنا.

وبعض اصحابنا يعتمدون على هذا الجواب وان كانوا يقولون بقدم التكوين. وهذا لجهلهم بحقائق مذاهبهم على ان اصل هذا الكلام في غاية الفساد. لان الخصوم لايسلمون للاشعرية ان هذا التمدح راجع الى الفعل لان التمدح لايحصل بانتفاء الرؤية عنه عند تخليقه ضد رؤيته في آلة البصر من المبصرين بل يساويه فيه كل ما دبّ ودرج.

(٤) بقدم: ف ق ج ا ك س ، تقدم: ن له: ف ن د س ق، ـــ: ج ا (٦) المعتمد: ا ف ج د ق س، المعتمدة: ن (٧) ولو خدث : ف ج ا ن س ق، فلو احدث: د (٨) بحدوث: ا ف ج د س ق، بحدوثه: ن (١٠) حالة: د ق ن، حال و: س، حال: ف (١٤) لجهلهم: ج د ف س ق ن، بجهلهم: ا . اصل: ج ، ـــ: ف ا ن س ق د (١٥) للاشبعرية: ف ج ن ا س، الاشعرية: د ق (١٦) عنه: س ف د ق، عنده: ن ج ا

فان كل شيء لم يخلق الله رؤيته في اعين الناس لم يرُ فلا يحصل له بهذا (١٥٨ب/ج) مدح بل الله تعالى تمدح بان ذاته ذات لايحتمل الادارك / ولايجوز ذلك عليه فكان هذا التمدح راجعا الى الذات دون الفعل فلا يحتمل الزوال. وبالله التوفيق.

وبعض اصحابنا رحمهم الله قالوا: إن مورد الاية في غير محل النزاع لان (١٩٩أ/س) النزاع في الرؤية. والاية وردت بنفى الادراك. ونحن كذا نقول /: ان الادراك منتف ولاكلام فيه فنحن قائلون بموجبَ الاية. وقالوا بان الادراك هو الاحاطة واللحوق وهما منتفيان عن الله تعالى بالاجماع.

فاما الرؤية فثابتة لما ذكرنا من الدلائل السمعية. فاذاً لاتعارض بين هذه (١٦٤ب/د) الاية / وبين الدلائل المثبتة للرؤية ليوفق بينهما بالتخصيص والتعميم والاطلاق والتقييد بل هذه وردت بنفى غير ماوردت تلك باثباته. اذ الرؤية والادراك غيرانِ.

(١١٣أ/أ) حكى الاشعريُ هذا الجواب / في كتابه في نقض اوائل الادلة على الكعبى عن جماعة من البصريين منهم عبد الرحمن بن ابي رؤبة وزهير الأبَرَى وابو معاذ التومَنِيُّ وابو المغيرة البصريُ.

والى هذا الجواب ذهب ابو العباس القلانسي. حكى عنه ابن فورك وهو اختيار الشيخ الإمام ابى منصور الماتريدي، رحمه الله تعالى، ثم انه رحمه الله، حقق غاية التحقيق واستدل لصحة القول بالرؤية بهذه الاية لغاية (١٥٢أ/ق) حذاقته وتبحره في فنون المعارف، فقال: إن / الادراك هو الوقوف على أطراف الشيء وحدوده ونهاياته، كالاحاطة فكان الادراك من الرؤية نازلا منزلة الاحاطة من العلم ثم بنفى الاحاطة لاينتفي العلم. قال الله

(٢) بل: ج د ف س ق ن، ـــ: ا(٦) في:ا ج د ف س ق، وقع في: ن (٧) بان: ج ف د ا ق س، ان: ن (١٠) بينهما: ق ج د ا س بينها: ن (١٤) الابذي: س ق، الابري: ج ان، الابدي: د، التومني: ف ن س د ق ا، الباهلي: ج (١٨) لصحة: د س ف ق ن، به لصحة: ج

تعالى: يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلاَ يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِنْ عِلْمِهِ (١) وقال: وَلاَ يُحِيطُون بِهِ عِلْماً (٢) مع انه تعالى قال: فَاعْلَمْ أَنَّهُ لاَ إِلَهَ إِلاَّ اللّهُ (٣) فكان العلم هو تبين المعلوم علي ما هو به او التجلي على ما مر في اول الكتاب. والاحاطة هى الوقوف على حدود المعلوم ونهاياته فكان العلم بالله تعالى ثابتا والاحاطة عنه منتفية لاستحالة اتصافه بالحدود والاطراف / والنهايات. (١٠٨ب/ن)

فكذا الرؤية به متعلقة بما قام من الدليل. والوقوف بالرؤية على حدوده واطرافه ونهاياته مستحيل لاستحالة الحدود والاطراف والنهايات عليه فتحصل رؤيته تعالى ويستحيل الادراك.

كما ان الظل في يوم الغيم يُرى ولا يكون مدرَكا لاستحالة الوقوف على اطرافه ونهاياته / وفي يوم الشمس يرى ويدرك لانه ينتهى بالشمس (١٩٩ب/س) فيوقَف على حده / ثم الآية خرجت مخرج الامتداح ولامدح في انتفاء (١٥٩أ/ج) الادراك عنه مع كونه غير مرئي . لان كل شيء لايوقَف على اطرافه ولايدرك الا بالرؤية، فاذاً ما من شيء الا وهو لايدرَك اذاً لم يُر فلم يكن لله تعالى به اختصاص فلم يحصل به تمدح / وانما يحصل التمدح (١٣٨أ/ف) ان لو كان لايدرَك مع تحقق الرؤية فيه.

ولايحاط مع تعلق العلم به، فيكون ذلك إخبارا عن استحالة اتصافه بالحدود والنهايات التى هي من امارات الحدث وسمات النقص فكان ذلك وصفا لذاته بالعظمة والكبرياء والتعالى عن سمات النقص وصفات الخلق.
وانما يكون هذا وصفا بما بينا ان لوكان الادراك منتفيا مع تحقق

(١) ولا يحيطون بشيء من علمه: ج د ف ن س ق، ـــ: ا،وقال ولايحيطون به علما: د ا س ق، ـــ ف ج ن (٢) ، ١ـــ البقرة٢٥٥ ٢ـــ طه ١١٠. ٣ـــ محمد ١٩ (٣) تبين: ف ن س د ا ق، يتبين: ج. الا الله: ج ا س ق ف ن، الا هو: د (٤)هي:ا ف د ج س ق، هو ن، (٥) نهاياته: ف ج د ا ق،نهايته: ن س (٥) بالله تعالى: ف د ج ا س ق، ـــ: ن (٧) فكذا: ج ن د ا ق ، وكذا: س ف (٧) بما: س ف د ق، لما: ج ن ا (١٠) الغيم: د ف ن ا س ق، غيم: ج (١٢) انتفاء: ف د ج ا س ق، نفي: ن (١٧) اتصافه: ن د ف س ق، اتصاف الله تعالى: ج (١٨) فكان: د ف ن س ق، وكان: ج (٢٠) مع: ج د ف س ق ن، ـــ: ا

الرؤية فاما مع انعدامها فالادراك منعدم لالتبري الذات عن الحدود والاطراف والنهايات التى هى من امارات الحدث، بل لفقد سبب (١٦٥أ/د) الوقوف / عليها فحينئذ لايحصل به تمدح.

والاية وردت مورد التمدح. ولا تمدح بنفي الادراك الا وأن تكون الرؤية ثابتة فدلت الاية من هذا الوجه على انه تعالى مرئى.

يحقق هذا أن لاتمدح بانتفاء الرؤية عن الذات. لان اكثر الاعراض عندهم لايُرى. ولا تمدح لها بذلك. فدل انه ما تمدح بانتفاء الرؤية اذ لاتمدح بذلك وانما بانتفاء الحدود والنهايات التى هى من امارات الحدث.

وهذا لان انتفاء امارات الحدث دليل قدمه والقديم مستحق لصفات الكمال، فصار في الحقيقة تمدحا بذلك. والله الموفق.

فان قيل هذا انما يستقيم على اصل من يعلق الرؤية منكم بالقائم بالذات (١٥٢ب/ق) فاما من اعتمد منكم على الوجود وجوّز رؤية / الأعراض فلا يستقيم هذا الكلام على اصله فان العرض يُرى ولا يدرَك. فلا يحصل لله تمدح (٢٠٠أ/س) بما يساويه فيه العرض / على ان على اصل اولئك ايضا لايستقيم. لان عندهم ان لم يكن العرض مرئيا فالجوهر مرئى ولاحدود له ولانهايات فلا تقع به الاحاطة عند الرؤية. ولاتمدح لله تعالى بما يساويه فيه الجوهر.

(١٥٩ب/ج) قلنا لاشك أن الاية / خرجت مخرج التمدح واثبات التنزيه لذاته عن سمات النقص ودلالات الحدث لان ابتداء الآية وانتهاءها كذلك. وقد مر ان بانتفاء سمات النقص ودلالات الحدث يثبت القدم، لانعدام

---

(٢) من: ـــ ف (٨) الحدث: ا ن د س ق، الحدوث: ف ج (٩) والقديم: ف د ج ا س ق، فالقديم: ن. الحدث: ف د ن س ق، الحدوث: ج (١٤ـــ١٦) على ان على اصل ... يساويه فيه الجوهر: ا ف ن س ق، والجوهر: د (١٦) ولا: د ف ن، فلا: ج ا ف س ق (١٧) قلنا: ا ج ف س د ق، ـــ: ن، لاشك: ج د ا ف ق س ، فلاشك: ن (١٨ـــ١٩) لان ابتداء ... الحدث: ف ج ا د س ق، ـــ: ن. كذلك: ف س، لذلك: د ج ق

الواسطة ومن شرط القدم الكمال. واذا ثبت أن الآية خرجت مخرج التمدح / ولا تمدح يحصل بانتفاء الرؤية اذ ليس فيه نفى معنى يوجب (١٥٩ب/ج) ثبوتُه الحدثَ بل فيه نفى الوجود لما مر انها تتعلق بالوجود. وايد ذلك بالدليل القاطع. فلا وجه لصرف الاية إلى الرؤية مع أنا بينا ان الادراك معنى وراء الرؤية. والاية وردت بنفي الادراك لابنفي الرؤية ولاتمدح ايضا بانتفاء الادراك عند انعدام الرؤية التي هى سبب الادراك اذ لايثبت به كمال ولا ينتفى به نقص. وحصول التمدح مقتصر على احد هذين الوجهين لامحالة.

فأما بانتفاء الإدراك مع وجود سببه وهو الرؤية فتمدح لما فيه من نفى التناهي. ولاشك أنه من أسباب المدح على ما قررنا. بقى أن بعض المحدثات وهى الاعراض كانت هذه الامارة وهى التناهي منتفية عنه وعرف حدوثه بدلائل وامارات اخرى سوى هذه الامارة فلم يكن نفى هذه الامارة فى حق الاعراض / زيادة مدح لثبوت حدثها بدلائل اخر. (١٠٩أ/ن) فاما انتفاؤها عن الله تعالى فيوجب تمدحا. لانه تعالى لايوصف بشيء آخر سواها من امارات الحدث بل فى ابتداء الاية وانتهائها ما يوجب نفى جميع امارات الحدث / ويبين كمال قدرته بقوله تعالى: خَالِقُ كُلِّ (١٦٥ب/د) شَىْءٍ (١) وقوله تعالى: بَدِيعُ السَّمٰوَاتِ وَالْأَرْضِ / (٢). (٢٠٠ب/س)

---

(٢) اذ: ف ج س د ق، و: ن (٣) ثبوته: ا ف س ق ج، ثبوت: ن د (٥) الادراك: ف ن س ق، الة الادراك: د. ولا: د ف ق ن، و: س (٧) مقتصر: د س ف ق ن، مقتض: ج (٩) بانتفاء: د ف ن س ق، انتفاء: ج (١٢) وعرف: ف ن ح س، عرف: د ق. حدوثه: د ف ن ق، حدثه: ج ا س. وامارات: ف س ن ق، امارات: د، اخرى: اخر: س ف. (١٣) حدثها: ف ا ق ن ج س، حدوثها: د (١٤) فيوجب: ف ج، فوجب: ن، يوجب: ا د س ق. تمدحا: ج ا س ف ن، مدحا: ق د (١٥) سواها: ف ج ن ا ق س، ـــ: د (١٦) ويبين: ف ن ا، فتبين: د ق، فنبين: ج، وتبين: س (١٧) ١ـــ الانعام ١٠٢، ٢ـــ البقرة ١١٧

ونفى الشريك اذ في ثبوته عجز وغناه عن غيره بنفى الصاحبة ونفى تجزّيه بنفى الولد ونفى الجهل واثبات العلم بقوله: وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ (١) وقوله: وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ (٢) ثم اثبت الالوهية لنفسه. والإله من يستحق العبادة. والمحدَث لايستحقها وكذا بتسمية نفسه خالقا أخبر عن انتفاء جميع سمات النقص عن نفسه اذ الخالق هو المتفرد بفعله بحيث لايحتاج في تحصيله الى غيره.

والاستغناء من شرائط القدم والكمال. فجاء من هذا أن بعض ما تمدح (١٥٣أ/ق) به من / الايات يدل على انتفاء جميع امارات الحدث كقوله تعالى: بَدِيعُ السَّمٰوَاتِ وَالْأَرْضِ. وقوله: لاَ اِلٰهَ اِلاَّ هُوَ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ (٣) وقوله: وَهُوَ عَلٰى كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ (٤).

وبعضه يدل على انتفاء امارة مخصوصة كنفى الولد فانه يدل على نفى التجزّى، ونفى الصاحبة، فانه يدل على نفى الوحشة والحاجة الى الاستئناس وقضاء الشهوة.

واثبات العلم بقوله تعالى: وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ (٥) وبقوله تعالى: وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ (٦) وكذا قوله تعالى: لاَتُدْرِكُهُ الْاَبْصَارُ (٧). لا بد من (١٦٠أ/ج) ان يكون فيه اثبات مدح، وقد بينا انه انما يثبت اما باثبات / صفات الكمال واما بنفي سمات النقص وفي حمله علي الرؤية لايحصل لا هذا (١٣٨ب/ف) ولاذاك مع / أن الادراك ليس برؤية وفي نفيه مع انتفاء الرؤية لايحصل ايضا لما بينا.

---

(١) الشريك: د ف ن ا س ق، التشريك: ج (٣) ١ــ الملك ١٤، الانعام ١٠٣، ٢ــ البقرة ٢٩ (٤) كذا: كذلك: س، بتسمية: ج ا د ف ق س، تسمية: ن (٥) المتفرد: ف د س ج ا ق، المنفرد: ن (٩) ٣ــ البقرة ٢٩ (١٠) ٤ــ الانعام ١٠١ (١١) بعضه: س ق ا ن د ف. بعضها: ج (٠) الولد: ف ج د ا س ق. الوالد: ن (١٤) ٥ــ البقرة ٢٩ (١٥) ٦ــ الملك ١٤ (١٥) ٧ــ الانعام ١٠٢ (١٦) يثبت: ج ا د ف ق س، ثبت: ن. (١٧) اما: ا ف د س ق ج، انما: ن (٠) هذا: ن لا هذا: ج د س ف ق.

فاما بنفيه مع ثبوت الرؤية فيجصل التمدح بنفي الحدود والاطراف التى هى من امارات الحدث. ونفى امارات الحدث من دلائل الكمال. اذا لم يقترن بالمنفى عنه دليل اخر من الدلائل. وفي الأعراض اقترنت بها دلائل وامارات اخر.

وكذا الكلام في الجوهر على أن الجوهر له حدود ونهايات وجهات فلا يردُ هذا الاشكال. والله الموفق.

هذا الذى بينا هو الكلام في اثبات رؤية ذاته. فاما صفاته تعالى فلم يرد دليل سمعي برؤيتها. فأما جواز رؤيتها هل هو ثابت؟ / فعلى قول قدمائنا (٢٠١أ/س) القائلين بجواز تعلق الرؤية بالقائم بالذات واستحالة تعلقها بماليس بقائم بالذات، لم تكن صفات الله تعالى جائزة الرؤية. وأما على قول القائلين بجواز تعلق الرؤية / بكل موجود فهي جائزة الرؤية. والله الموفق. (١١٤أ/أ)

والحاصل فى المسألة:

أنا لما رأينا الرؤية متعلقة بتلك الاجناس ولا وصف يجمعها يمكن تعليقها به الا الوجود، علقناها به لوجود دليل تعلقها به تعلق الأحكام بالعلل وعدّيناها الى الغائب بتعدي الوجود ودلّنا رؤية الباري جل وعلا ايانا / على ان ما اقترن بالرؤية في الشاهد من المماسة والمقابلة، واتصال الشعاع (١٦٦أ/د) وغير ذلك اوصاف وجود. وليست بالقرائن اللازمة لها لتحققها بدونها. فاتبعنا هذه الدلائل وان لم تقع في اوهامنا رؤية لابهذه القرائن لما ان المعوَّل على الدليل دون الوهم.

وخصومُنا اعرضوا عن العلة المطلقة للرؤية اصلا / وتمسكوا بما وجدوا

---

(١) بنفيه: ج د س ق، تنفيه: ا ف ن (٢) ونفى (بقى: ن) امارات الحدث: د ف س ق ن، ـــ: ا ج (٣) يقترن: ا د س ق ف ن، يصرف: ج (١٢) لي : ا ج س ف ن، من: د ق (١٣) انا: د ف ق ن، ـــ: س. يجمعها: ف ق، بجمعها: ب د س ن (١٥) بتعدى: ف د ج س ق، بتعلق: ب ن، دلنا: ب ج س ف ق، دلت: ن (١٦) المماسة: د س ق، المباينة: ب ن ف (١٨) لم: ا ج د س ف ق، ـــ: ب ن. لا: ا د س ف، الا: ج ق ن (٢٠) اصلا: ـــ: س

(١٨٧أ/ب) من القرائن الاتفاقية/وتمسكوا بالوهم، ورفضوا الدلائل العقلية وفتحوا على المعطلة في نفيهم الصانع بما لايتصور في اوهامهم موجود ليس بعرض ولاجوهر ولا جسم ولامتصل ولا منفصل وغير ذلك، أوسعَ باب
(١٥٣ب/ق) ولقّنوهم / اوضحَ شبهة، وسدوا على انفسهم طريق اثبات الصانع الذي لاوهم يدركه ولا الفكرة تحيط به وان قامت الادلة على ثبوته. اذ لم
(١٠٩ب/ن) ينقادوا فى هذه المسألة لما قامت من الدلائل العقلية / وجعلوا ما خرج
(١٦٠ب/ج) عن اوها مهم من جملة ما يمتنع ثبوته ويستحيل / وجوده، وان قام على ثبوته ووجوده الدلائل العقلية.

والحمد لله الذى هدانا لدينه وفتح علينا طريق التمييز بين الحجج والشبه والصلاة على النبي المصطفى وآله الذين هم للدين نظام وللحق أعلام وللخلق قادة ولاهل الملة سادة.

(٢٠١ب/س) واذ فرغنا بحمد الله تعالى عن اثبات / الرؤية التى هى من أحكام وجود الصانع او قيامه بذاته، فنتكلم بعد ذلك فيما يتعلق بحكمته جل وعلا ورأفته ورحمته ان شاءَ الله تعالى.

---

(١) بالوهم: ا ج س ف ق ن، الوهمية: د. ورفضوا: ا ج ف ن ، فرفضوا: د س ق (٢) بما: ا س ف د ق، مما: ن، لما : ج (٦) ينقادوا: ا د ج ف ق س، يتادوا: ن، يقادوا: ب (٦-٨) وجعلوا ما خرج ... العقلية: ا ج د س ف ق، ـــ: ب ن (٩ـــ١١) والحمد الله ... الملة سادة: ب د س ف ق ن ، ـــ: ا (٩) بين: د س ق ن، من: ف (١٢) اذا: ب س ق،.اذ:د ف ل ن. (١٤) ان شاء الله تعالى: ب د ق ل ن، + والحمد لله رب العالمين والصلاة على نبيه محمد وآله اجمعين: س، + والحمد لله اولا وآخرا. وقد تم كتابة دفتر الاول من كتاب تبصرة الادلة بحمد الله ومننه. وفرغ من كتابته العبد الضعيف محمد بن علي بن مسعود الملقب بلطيف، غفر الله تعالى ذنوبه ورزقه علما نافعا، ولدا كاملا حامدا لله تعالى ومصليا على رسوله المصطفى محمد وآله: ف

# الفهارس

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

# فهرس الفهارس *


١ـ فهرس الآيات القرانية ........................................ ٥٨٣
٢ـ فهرس الاحاديث النبوية ........................................ ٥٨٩
٣ـ فهرس الاعلام ........................................ ٥٨٩
٤ـ فهرس الفرق والملل والنحل والمذاهب ........................................ ٥٩٢
٥ـ فهرس الاماكن والبلدان ........................................ ٥٩٥
٦ـ فهرس الكتب المذكورة في المتن ........................................ ٥٩٦
٧ـ فهرس الموضوعات ........................................ ٥٩٩


(*) وضع الفهارس كلها وعنى بتصحيحها المرحوم أحمد قرادوت، خبير النشريات الدينية برئاسة الشؤون الدينية، وطالب الدكتوراه فى علم الكلام بكلية الألهيات بجامعة آنقرة.

## ١ـ فهرس الآيات القرآنية



| الآية | السورة | الآية | الصفحة |
| --- | --- | --- | --- |
| ... يوم يأتي بعض أيات ربك لا ينفع نفساً ايمانها. لم تكن امنت من قبل............ | الانعام | ١٥٨ | ٣٩ |
| » » » | » | » | ٤٠ |
| اجعل الالهة الها واحداً ان هذا لشيئ عجاب.......... | ص | ٥ | ٥٠ |
| وما منع الناس أن يؤمنوا اذ جاءهم الهدى الا......... | اسراء | ٩٤ | ٥٠ |
| ... من يحيى العظام وهى رميم.................. | يس | ٧٨ | ٥٠ |
| ... يعرفونه كما يعرفون ابناءهم.................. | البقرة | ١٤٦ | ٥٩ |
| ليس كمثله شئ وهو السميع البصير.................. | الشورى | ١١ | ١٧١،٦٢ |
| » » » | » | » | ٢١٨ |
| ... هٰذا عارض ممطرنا.................. | الاحقاف | ٢٤ | ٦٩ |
| لو كان فيهما الهة الا اللّٰه لفسدتا.................. | الانبياء | ٢٢ | ١١٣ |
| ولعلا بغضبهم على بغض.................. | المؤمنون | ٩١ | ١١٣ |
| وان يمسسك اللّٰه بضر.................. | الانعام | ١٧ | ١١٣ |
| والحافظين فروجهم والحافظات.................. | الاحزاب | ٣٣ | ١١٣ |
| قل ارأيتم ما تدعون من دون اللّٰه.................. | الزمر | ٧ | ١١٣ |
| قل ارأيتم ان اخذ اللّٰه سمعكم.................. | الانعام | ٤٦ | ١٢٣،١١٣ |
| فهو على كل شئ قدير.................. | الانعام | ١٧ | ١١٣ |
| وان يمسسك اللّٰه بضر.................. | يونس | ١٠٧ | ١٢٣ــ١١٣ |
| لو كان فيهما الهة الا اللّٰه لفسدتا.................. | الانبياء | ٢٢ | ١١٧ |
| وما كان معه من الٍه اذاً لذهب كل اله بما خلق...... | المؤمنون | ٩١ | ١١٨ |
| هل هن كاشفات ضر هل هن ممسكات رحمته......... | الزمر | ٣٨ | ١٢٣ |
| ولو كان من عند غير اللّٰه لوجدوا فيه اختلافا كثيراً...... | النساء | ٨٢ | ١٧٢ |
| الرحمٰن على العرش استوى.................. | طه | ٥ | ٢١٦،١٧٣ |
| » » » | » | » | ٢٤٠،٢٣٩ |

| الآية | السورة | الآية | الصفحة |
|---|---|---|---|
| ... خلقت بيدى ........................................ | ص | ٧٥ | ١٦٠ |
| ... والسماوات مطويات بيمينه ............................ | الزمر | ٦٧ | ١٦٠ |
| يا حسرتا على مافرطت فى جنب اللّٰه.................... | الزمر | ٥٦ | ١٧٤،١٦٠ |
| اللّٰه نور السماوات والأرض. ............................ | النور | ٣٥ | ١٦٠ |
| ولتصنع على عينى........................................ | طه | ٣٩ | ١٦٠ |
| وخاب كل كفار عنيد...................................... | ابراهيم | ١٥ | ١٧٦ |
| على ما فرطت فى جنب اللّٰه............................. | الزمر | ٥٦ | ١٧٤ |
| قل أى شئ اكبر شهادة قل اللّٰه......................... | الأنعام | ١٩ | ١٨٢ |
| ولو كان من عند غير اللّٰه لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً..... | النساء | ٨٢ | ٢٣٩ |
| أأمنتم من فى السماء ....................................... | الملك | ٣٦ | ٢٣٩، ٢١٦ |
| " " | " | " | ٢٤٤ |
| ان ربك لبالمرصاد........................................... | الفجر | ١٤ | ٢٣٩ |
| ثم استوى على العرش الرحمٰن.............................. | الفرقان | ٥٩ | ٢١٦ |
| ما يكون من نجوى ثلاثة الاهو رابعهم.................... | المجادلة | ٧ | ٤٣٩—٢٤٤ |
| الا انه بكل شئ محيط...................................... | فصلت | ٥٤ | ٢٣٩ |
| وهو القاهر فوق عباده..................................... | الانعام | ١٨ | ٢٤٠،٢١٧ |
| " " " | " | " | ٢٤٤ |
| قد افلح المؤمنون الذين هم فى صلا تهم خاشعون.... | المؤمنون | ١—٢ | ٢٣٨ |
| وهو الذى في السماء اله وفي الارض اله.............. | الزخرف | ٨٤ | ٢٤٤،٢١٧ |
| وهو اللّٰه في السماوات وفي الارض. ..................... | الانعام | ٣ | ٢٤٤ |
| ونحن اقرب اليه من حبل الوريد.......................... | ق | ١٢ | ٢٤٤ |
| اليه يصعد الكلم الطيب.................................... | فاطر | ١٠ | ٢٤٤ |
| انى ذاهب الى ربى سيهدين................................ | الصافات | ٩٩ | ٢٤٤ |
| ان الذين عند ربك لا يستكبرون........................... | الاعراف | ٢٠٦ | ٢٤٥ |
| وكان عند اللّٰه وجيهاً ..................................... | الاحزاب | ٦٩ | ٢٤٥ |
| ان الدين عند اللّٰه الاسلام................................ | ال‌عمران | ١٩ | ٢٤٥ |
| فاذا استويت انت ومن معك................................ | المؤمنون | ٢٨ | ٢٤١ |
| ولما بلغ اشده واستوى..................................... | القصص | ١٤ | ٢٤٨ |
| واستوت على الجودى...................................... | هود | ٤٤ | ٢٤١ |

| الآية | السورة | الآية | الصفحة |
| --- | --- | --- | --- |
| ناقة الله | الشمس | ٣ | ٢٤٢ |
| وهو رب العرش العظيم | التوبة | ١٢٩ | ٢٤٢ |
| وان المساجد لله | الجن | ٨ | ٢٤٢ |
| بل عجبت ويسخرون | الصافات | ١٢ | ٢٤٣ |
| وما تلك بيمينك.. | طه | ١٧ | ٢١٢ |
| هى عصابى | طه | ١٨ | ٢١٢ |
| وما رب العالمين | الشعراء | ٢٣ | ٢١٢ |
| ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية | الحاقة | ١٧ | ٢١٥ |
| وترى الملائكة حافين من حول العرش | الزمر | ٧٥ | ٢١٥ |
| انا انزلناه فى ليلة القدر | القدر | ١ | ٢١٧ |
| ليبلوكم أيكم احسن عملا | الملك | ٢ | ٢٥٧ |
| وما جعلنا القبلة التى كنت عليها الا لنعلم من يتبع الرسول ممن ينقلب | البقرة | ١٤٣ | ٢٥٧ |
| لعله يتذكر او يخشى | طه | ٤٤ | ٢٥٧ |
| ولعله يزكى | عبس | ٣ | ٢٥٧ |
| لننظر كيف تعملون | يونس | ١٤ | ٢٥٧ |
| لنعلم اى الحزبين احصى لما لبثوا امداً | الكهف | ١٢ | ٢٥٣ |
| ومبشراً برسول يأتى من بعد اسمه احمد | الصف | ٦ | ٢٥٩ |
| ستدعون الى قوم اولى بأس شديد | الفتح | ١٦ | ٢٥٧ |
| لتدخلن المسجد الحرام انشاء الله | الفتح | ٢٢ | ٢٥٧ |
| وعد الله الذين امنوا وعملوا الصالحات | النور | ٥٥ | ٢٥٧ |
| لأملئن جهنم من الجنة والناس أجمعين | الأنعام | ٢٨ | ٢٥٧ |
| | السجدة | ١٣ | ٢٥٧ |
| ولا يحيطون بشئ من علمه | البقرة | ٢٥٥ | ٢٦٣ |
| فاعلموا انما انزل بعلم الله | هود | ١٤ | ٢٦٣ |
| ... انزله بعلمه ... | النساء | ١٦٦ | ٢٦٣ |
| ان القوة لله جميعا | البقرة | ١٦٥ | ٢٦٣ |
| ان الله هو الرزاق ذو القوة المتين | الذاريات | ٥٨ | ٢٦٣ |

| الآية | السورة | الآية | الصفحة |
|---|---|---|---|
| .ولئن سئلتم من خلق السماوات والارض................. | العنكبوت | ٦١ | ٣٠٣ |
| انا جعلناه قرانا عربياً.................................................. | الزخرف | ٢ | ٣٤٢ |
| ما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث........................ | الانبياء | ٢ | ٣٤٢ |
| وما يأتيهم من ذكر من الرحمن محدث...................... | الشعراء | ٥ | ٣٤٢ |
| فاخلع نعليك..................................................................... | طه | ١٢ | ٣٤٤ |
| وعصى ادم ربه فعوى............................................ | طه | ١٢١ | ٣٤٤ |
| إنما قولنا لشيئ اذا اردناه ان نقول له كن فيكون...... | النحل | ٤٠ | ٣٤٥ |
| وما اتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا.......... | الحشر | ٧ | ٣٦٧ |
| وما ينطق عن الهوى............................................... | النجم | ٣ | ٣٦٧ |
| وعصى ادم ربع فغوى............................................ | طه | ١٢١ | ٣٨٩ |
| واذ قال ابراهيم رب اجعل هذا البلد أمناً................ | ابراهيم | ٣٥ | ٣٨٩ |
| فاراه الآية الكبرى................................................ | النازعات | ٢٠ | ٣٨٩ |
| فكذب وعصى ثم ادبر يسعى... انا ربكم الاعلى.... | النازعات | ٢١ـــ٢٤ | ٣٨٩ |
| قل للمخلفين من الاعراب ستدعون الى قوم | | | |
| اولى بأس.................................................................. | الفتح | ٢٧ | ٣٩٠ |
| لتدخلن المسجد الحرام........................................... | الفتح | ١٦ | ٣٩٠ |
| وهم من بعد غلبهم سيغلبون.................................. | الروم | ٣ | ٣٩٠ |
| انا جعلناه قراناً عربياً.................................................. | الزمر | ٣ | ٣٩١ |
| الحمد لله الذى خلق السموات والأرض وجعل | | | |
| الظلمات والنور.................................................... | الانعام | ١ | ٣٩٢ |
| وجعلوا الملائكة الذين هم عباد الرحمن اناثاً........... | الزخرف | ١٩ | ٣٩٢ |
| الذين جعلوا القران عضين...................................... | الحجر | ٩١ | ٣٩٢ |
| من ذكر من ربهم محدث.......................................... | الانبياء | ١ | ٣٩٢ |
| ذكرا رسولا يتلوا.................................................. | الطلاق | ١١ | ٣٩٢ |
| وكان امر الله مفعولا............................................. | الاحزاب | ٣٧ | ٣٩٢ |
| وان احد من المشركين استجارك فَاَجره حتى....... | التوبة | ٦ | ٣٩٦ |
| وقد كان فريق منهم يسمعون كلام الله.................. | البقرة | ٧٥ | ٣٩٦ |
| هذا خلق الله فاروني ماذا خلق الذين ...................... | لقمان | ١١ | ٤٠٦،٤١٥ |

| الآية | السورة | الآية | الصفحة |
|---|---|---|---|
| ان فى خلق السموات والارض ... هذا باطلا......... | ال‌عمران | ١٨٩ | ٤٠٧ |
| يخلقكم في بطون امهاتكم خلقاً من بعد خلق......... | الزمر | ٦ | ٤٠٨ |
| ام جعلوا للّه شركاء خلقوا كخلقه فتشابه الخلق عليهم | الرعد | ١٦ | ٤٠٨ |
| ثم أنشأناه خلقا اخر.............................. | المؤمنون | ١٤ | ٤٠٨ |
| امّن يبدؤ الخلق ثم يُعيده.............................. | النحل | ٦٤ | ٤٠٨ |
| لخلق السموات والارض اكبر من خلق الناس......... | المؤمن | ٥٧ | ٤٠٨ |
| وَلآمرنهم فليغيرن خلق اللّه.............................. | النساء | ١١٩ | ٤٠٨ |
| فعال لما يريد.............................. | البروج | ١٦ | ٤٠٩،٤٢١ |
| انما قولنا لشيئ اذا اردناه ان نقول له كن فيكون.... | النحل | ٤٠ | ٤١٣ |
| وافعلوا الخير لعلكم تفلحون.............................. | الحج | ٧٧ | ٤١٩ |
| فان لم تفعلوا ولن تفعلوا.............................. | البقرة | ٢٤ | ٤١٩ |
| بما كانوا يفعلون.............................. | الانعام | ١٥٩ | ٤١٩ |
| ان فى خلق السموات والارض.............................. | ال‌عمران | ١٩٠ | ٤١٩ |
| لخلق السموات والارض اكبر من خلق الناس......... | المؤمن | ٥٧ | ٤٢٠ |
| علام الغيوب.............................. | هود | ١٠٩ | ٤٢٢ |
| يريد اللّه أن لا يجعل لهم حظاً فى الآخرة.............. | ال‌عمران | ١٧٦ | ٤٢٢ |
| وهو على كل شئ قدير.............................. | الأنعام | ١٠٢ | ٤٥٦ |
| هو اللّه الخالق البارئ... العزيز الجبار المتكبر........... | الحشر | ٢٣ــ٢٤ | ٤٦٥،٤٨٧ |
| وربك يخلق ما يشاء ويختار.............................. | القصص | ٦٨ | ٤٧٣ |
| قل اتنبئون اللّه بما لا يعلم فى السموات.............. | يونس | ١٨ | ٤٨٤ |
| ان ابراهيم لحليم.............................. | هود | ٧٥ | ٤٨٧ |
| محمد رسول اللّه.............................. | الفتح | ٢٩ | ٤٨٧ |
| ولو شاء ربك لأمن من فى الارض كلهم جميعاً........ | يونس | ٩٩ | ٤٩٤ |
| لا تدركه الابصار.............................. | الانعام | ١٠٣ | ٥٠٨ |
| بديع السموات والارض.............................. | البقرة | ١١٧ | ٥٠٨،٥٠٩ |
| وهو اللطيف الخبير.............................. | الانعام | ١٠٢ | ٥٠٩ |
| رب ارنى انظر اليك.............................. | الاعراف | ١٤٣ | ٥١٤،٥١٧ |

| الآية | السورة | الآية | الصفحة |
|---|---|---|---|
| انى اعظك ان تكون من الجاهلين........................ | هود | ٤٦ | ٥١٥ |
| الم انهكما عن تلكما الشجرة........................ | الاعراف | ٢٢ | ٥١٦ |
| وان منها لما يهبط من خشية اللّه........................ | البقرة | ٧٤ | ٥١٦ |
| واذ قلتم يا موسى لن نؤمن لك حتى نرى اللّه جهرة........................ | البقرة | ٥٥ | ٥١٩،٥١٨ |
| واذ يرفع ابراهيم القواعد من البيت واسماعيل........... | االبقرة | ١٣٧ | ٥١٩ |
| اجعل لنا الهاً كما لهم ألهة........................ | الأعراف | ١٣٨ | ٥١٩ |
| انكم قوم تجهلون........................ | الاعراف | ١٣٨ | ٥١٩ |
| وجوه يومئذ ناظرة الى ربها ناظرة ........................ | القيامة | ٢٢—٢٣ | ٥٢٠،٥٢٣ |
| فناظرة بم يرجع المرسلون........................ | النمل | ٣٥ | ٥٢١ |
| اعبدوا ربكم........................ | الحج | ٧٧ | ٥٢٣ |
| واسأل القرية التى كنا فيها........................ | يوسف | ٨٣ | ٥٢٣ |
| للذين احسنوا الحسنى وزيادة........................ | يونس | ٢٦ | ٥٢٤ |
| وهو يطعم ولا يطعم........................ | الانعام | ١٤ | ٥٧٢،٥٧١ |
| لا تأخذه سنة ولا نوم........................ | البقرة | ٢٥٥ | ٥٧٢،٥٧١، ٥٧٤ |
| وهو يجير ولا يجار عليه........................ | المؤمنون | ٨٨ | ٥٧٢،٥٧١ |
| الملك القدوس........................ | الحشر | ٤٣ | ٥٧٢، ٥٧٣ |
| الخالق البارئ المصور........................ | الحشر | ٤٣ | ٥٧٣، ٥٧٣ |
| ولا يحيطون بشئ من علمه........................ | البقرة | ٢٥٥ | ٥٧٤ |
| ولايحيطون به علما........................ | طه | ١١٠ | ٥٧٥ |
| فاعلم انه لا اله الا اللّه........................ | محمد | ١٩ | ٥٧٥ |
| خالق كل شئ........................ | الانعام | ١٠٢ | ٥٧٨، ٥٧٧ |
| بديع السموات والارض........................ | البقرة | ١١٧ | ٥٧٨، ٥٧٧ |
| وهو اللطيف الخبير........................ | الملك | ١٤ | ٥٧٨ |
| وهو بكل شئ عليم........................ | الانعام | ١٠٣ | ٥٧٨ |




## ٢ــ فهرس الأحاديث النبوية


خلق ادم على صورته ........................... ١٧٦
ان اللّه خلق ادم على صورته.......................... ١٧٦
اللهم انا عبدك وابن عبدك وابن أمتك.................. ٢١٣
ان الملك لينطق على لسان عمر (ان الحق لينطق..) ٣٥٩
ما سكت عنه القران فهو عفو.......................... ٣٦٤
من اشراط الساعة منعة العراق قفيزها.................. ٣٨٩


## ٣ــ فهرس الاعلام


ابراهيم (ع) ٤٨٧،٤٨٨،٥١٩
ابليس ٤٠٨،٤٣٢
احمد بن ابراهيم ٣١٥
احمد بن حنبل ٤٢،١٧٣
ابو احمد العياض ٤٧٠،٤٧١،٤٧٢

الاخطل (الشاعر) ٣٧١
ادريس (ع) ٥١٨
آدم (ع) ١٧٤،١٧٥،٣٤٤،٥١٥
اسحاق (ع) ٥١٩
اسحاق بن راهويه ١٧٣
ابو اسحاق الاسفراييني ١٥،١٢٢،١٢٣،١٣٣،
١٤٨،٣١١،٣١٤،٣٩٨
الاسكافي ٣٠٢،٣٤٠،٣٧٥،٣٧٨
اسماعيل (ع) ٥١٩
اسماعيل بن حماد بن ابى حنيفة ١٧٢
اسماعيل بن محمد الازدى ٤٧١
الاشعري ١٤،٣٧،٣٨،٤٢،٤٣،٤٥،٥٣،
٥٧،٦٢،٦٤،٦٧،٧٧،١٨٧،١٩٩،٣٠٨،
٣٠٩،٣١٤،٣٣٧،٣٤٥،٣٦٩،٣٩٦،
٤٠٤،٤١١،٤٣٦،٤٣٨،٤٧٤،٥٠٦،
٥١٦،٥٤٢،٥٧١
الاعور الشنى (الشاعر) ٣٧١
الاوزاعي ٤٢
أهْرَمَنْ ١٢٤،١٢٥،١٢٦
البرغوث، محمد بن عيسى ٦٣
برقلس (يونانى من الدهرية) ٤١٢،٤٥٣
بشر بن غياث ٢١٣
بشر بن مروان ٢٤١
بشر بن المعتمر ١٠٧،٤٠٠،٤٠١،٤٥٩،٤٧٧

ابو بكر بن ابى اسحاق الكلاباذى ٤٧٥
ابو بكر احمد بن اسحاق الجوزجاني ٤٦٨
ابو بكر الاخشيدى ١٨٨
ابو بكر الاصم ٧٣،٣٤١،٥١٧
ابو بكر الباقلانى ٣٩٨
ابو بكر الصديق ٥١،٥٢٥
ابو بكر العياضي ٤٧٠
ابو بكر الفارسي ٤٣٦
ابو بكر بن فورك ١٣٣،١٧٦،٣٩٦،٣٩٧
٥٠٦،٥١٦،٥٧٤
ابو بكر محمد بن الفضل ٣٥
ابو بكر محمد اليمان السمرقندى ٢١٤
التومني،ابو معاذ ٥٧٤
ثمامة بن أشرس ٤١،١٠٧،٢٩٩،٣٤٢
الثورى (سفيان) ٤٢،١٧٢
جاحظ عمر بن بحر ٨٠،١٥٩
جالينوس ٨١،٨٢
الجبائى (ابو على) ٩،١٠٠،١٠٨،١٥٤
١٩٠،٢٧٤،٢٩٢،٢٩٥،٢٩٧،٣٠٢،٣٣٩،
٣٤٩،٣٦٧،٣٧٥،٣٧٨،٤٩٧،٥١٠،٥١٨،
٥٣٣،٥٣٥،٥٣٧،٥٤٨،٥٥٣،٥٦٩
الجبائى (ابو هاشم) ٨،٤٣،١٠٧،١١٠،١٢٢
١٥٤،١٧٤،١٨٨،١٩٠،١٩٢،٢٧٩،٢٩٢،
٢٩٦،٣١٦،٣٣٩،٣٤٩،٣٥٧،٣٦٧،٤٩٧،
٥١٠،٥٣٣،٥٣٧،٥٤٠،٥٤١،٥٤٧
الجحدرى ٢١٢
جرير (الشاعر) ٥٢٢
جعفر بن حرب ٣١٧،٣٤٠،٣٧٥
جعفر بن بشر ٣٤٠،٣٧٥
ابو جعفر الطحاوي ٤٦٧،٤٦٨
جميل بن معمر (الشاعر) ٥٢٢
جهم بن صفوان ٦٠،٢٠٥،٢١٣،٢٥٣،٣٧٦
حارث بن الاسد المحاسبى ٤٢
ابو الحسن الباهلي ٣١٤
ابو الحسن الرستغفنى ٤٠،٤٢،١٢٢
٤٦٩،٤٧٠،٤٧١،٤٧٢
ابو الحسين الخياط ١٠١،٢٥٦،٤٩٣
ابو الحسين الصالحي ٢٤٩،٢٥١،٣٠٢،٣٣٦
أبو الحسين البصرى ٣٢٧،٣٥٢،٣٦٤،٣٦٦،
٣٧٦
الحسين بن محمد (النجار) ٧١،١٩٢،
٤٩١،٤٩٦
حفص (بن) الفرد ٢٠٩
ابو حفص الكبير ٤٧٠
ابو حفص العجلى ٤٧٠
حماد بن ابى حنيفة ١٧٢
ابو حنيفة،الامام ٣٧، ٣٩،٤٢،١٩٦،٢٠٩
،٢١١،٢١٣،٣٢٢،٤٠٥
،٤٦٧،٤٦٨،٤٦٩،٤٧٠
خالد بن سليمان ١٧٣
داود الجوارلى ١٥٨
ابو داود السجستانى ١٧٣
ابن الرونذى ٦٤،١٠٧،٢٠٩،٢٨٧،٣٤٩،
٣٦٩،٤٠٠،٤٠١،٤٥٧

الزابر ابو عاصم ٤٠٥
زرارة بن اعين ٢٥٣
زروان ١٢٤
ابو زكريا الرازى (الطبيب) ١٠٤
زهرى ٤٧٥
زهير (الشاعر) ١٣، ٢٤١
سعد بن معاذ ١٧٢
سفيان بن سختان ٢١٠
سيبويه ٤١١، ٤٢٤
الشافعي (الامام) ٢٤
ضرار بن عمر البصرى ٧١، ٢٠٩، ٢١١، ٢٧١
عائشة (رع) ٤٧٥
عباد بن سليمان الصيمرى ٣٣٦
ابو العباس القلانسى ٣٦٨، ٣٩٤، ٣٩٧، ٤٣٥، ٤٣٧، ٤٣٨، ٤٤٢، ٥٠٦، ٥٥٢، ٥٥٦، ٥٦١، ٥٧٠، ٥٧٤
ابو العباس المبرد ٤٢٣
ابو العباس ناشئ الاكبر ٢٥٢، ٣٣٦
عبد العزيز بن يحيى ٤٢
عبد القاهر البغدادي ٤٣، ٦٠، ٢٥٦، ٤٣٧، ٤٣٨
عبد الله بن سعيد القطان المعروف بابن كلاب ٤٢، ٧٧، ٣٦٧، ٣٦٨، ٣٩٦، ٣٩٧، ٤٠٤، ٤٠٥، ٤٣٧، ٤٤٢، ٥٢٧، ٥٢٨، ٥٣٠، ٥٤٢
عبد الله بن العباس ٢٤٣
عبد الله بن المبارك ١٧٢
ابو عبد الله محمد بن سلمة الازدى ٤٧٠، ٤٧١
ابو عبيد (القاسم بن سلام) ٤٢٤
عروة ٤٧٥
ابو الهذيل ٩٦، ١٧٨، ٢٦٩، ٢٧١، ٢٧٥، ٢٧٧، ٢٧٩، ٢٩٤، ٣٢٦، ٣٤٣، ٣٤٩، ٣٥٩، ٣٧٦، ٤٠٠، ٤٥٩، ٤٦٠، ٤٩٧.
على بن عيسى النحوى ٣١٨
عمر بن اسماعيل ١٧٢
عمر بن الخطاب ٥٠، ٣٥٩
عمر بن عبد العزيز ١٨٠
عنترة (الشاعر) ١٣
عيسى بن مريم (ع) ١٣٥، ١٧٥
غسان الكوفى ٢١٣
ابو القاسم الكعبى البلخى ٩، ٦٠، ١٠٠، ١٠١، ٢٠٩، ٢٦٩، ٢٧٤، ٢٩٤، ٢٩٥، ٢٩٧، ٢٩٨، ٢٩٩، ٣٢٢، ٣٤١، ٣٦٧، ٣٧٥، ٤٩٣، ٥١٧، ٥٦٢
نصر بن يحيى البلخى ١٧٢
النظام ابراهيم السيار ٧٠، ٢٧٠، ٢٧١، ٢٧٥، ٣٤١، ٣٤٢، ٤٣٣، ٤٣٤، ٤٩٣، ٥١٠، ٥١١، ٥٢٧، ٥٢٨، ٥٢٩، ٥٣٣، ٥٣٧، ٥٥٨، ٥٥٩، ٥٦٢
مالك (الامام) ٢٤، ١٧٢، ١٧٣
محمد بن إسماعيل البخارى ١٧٣
محمد بن الحسن الشيباني ١٧٢، ٤٢٠، ٤٦٩
محمد بن شجاع الثلجي ١٧٦
محمد بن عبد الله النبى (ع) ٢٥٨، ٣٤٢، ٣٦٦، ٣٦٧، ٣٧٠، ٣٩٨، ٤٨٧، ٤٨٨

محمد بن الكرام ١٤٨
ابو هاشم (انظر الجبائى)
هرمز ١٢٤
هشام بن الحكم ٦٥،٧٠،١٥٨،١٥٩، ١٦٦،٢٠٩،٢٥٦،٤٠٠،٤٠١
هشام بن سالم الجوالقي ١٥٨
هشام بن عمر ١١،٢٥٦
ابن هيصم الساتر ٤٠٤،٤٠٥
يزدان ١٢٤،١٢٥،١٢٦
محمود بن سبكتكين ٢٣٣
المسيح: عيسى بن مريم (ع) ١٧٥
مسيلمة الكذاب ٥٢١
معمر بن عباد السلمى ٣٤١،٤٠٢،٤٥٤، ٥٠٠
ابو منصور بن ايوب ٤٢،٤٣٧
ابو منصور محمد بن محمد الماتريدى ١٩، ٣٧،٣٨،٣٩،٤٠،٤١،٤٢،٦٢،٦٦، ٧٢،١٢١،١٣٠،١٣٨،١٨٤،١٩٢،٢١٠ ٢١١،٢١٩،٢٥٨،٢٦٤،٣١٤،٣٣٨، ٣٦٩،٣٩٧،٤٧٠،٤٧١،٤٧٢،٤٧٣، ٤٧٤، ٤٨٢،٤٩١،٥١٦،٥٣١،٥٣٣، ٥٥١،٥٧٤
النابغة (الشاعر) ٢٤١
نصر بن احمد الكبير (الأمير) ٤٦٩،٤٧٠، ٤٧١

## ٤ـ فهرس الفرق والملل والنحل والمذاهب

الأشعرية: ١٢،١٣،١٤،١٥،٤٢،٥٧،٥٩،٦١،٨٠،١٢٠، ١٧٣،١٩٦،١٩٩،٢١٩،٢٤٢،٣٠٥،٣٠٦،٣٠٧ ٣٣٤،٣٥٢،٣٦٣،٣٦٥،٣٩٤،٣٩٨،٤٠٠،٤٠٨ ٤١٢،٤١٣،٤٢٤،٤٢٨،٤٢٩،٤٣٠،٤٣٢،٤٣٧ ٤٤٣،٤٤٦،٤٥١،٤٥٣،٤٧٨،٤٨٠،٤٨١،٤٨٥ ٤٨٧،٥٠٥،٥٥٦،٥٧٣،٥٧٤.
اصحاب الهيولى ٨١،٩٠،٥٠٢
اهل الحديث ١٧٢،٣٣٨،٤٠٣
اهل السنة ٨،٤٤،٥٦،٢٤٣،٤٠٥،٤٢٤،٤٦٩،٤٧٠
اهل العدل والتوحيد ٢٦٢،٢٧٨،٣٥٢
اهل الظاهر ٤٢

الباطنية ١٩٣، ٢٠٧، ٣٥٢
البراهمة ٢٤
الثنوية ٧٣، ١٣٢، ١٤٤، ٢٧٠، ٢٧٩، ٤٤٧
الجهمية ٢٠٧، ٤٢١
الحشوية ٣٩٣
الحنابلة ٣٧٣، ٣٩٣
الخوارج ٥٠٨
الدهرية [اهل الدهر] ٧٣، ٩٣، ٩٧، ٩٩، ١٠٣، ١٣٢، ١٦١، ٢٠٤، ٢٣٦، ٢٥٤، ٣٠٢، ٣٤٩، ٣٧٥، ٤٤٠، ٤٤٧، ٤٥٤، ٤٧٨، ٥٠٠، ٥٠٢
الديصانية ١٣٢، ١٣٣، ١٣٤، ١٥١
الرافضة [الروافض] ٢٤، ١٥٨، ٢١٥، ٢٥٣، ٢٥٦، ٥٠٨
الزابراشائية ٤٠٥
الزروانية ١٢٤
الزيدية (من الروافض) ٥٠٨
السّمنية ٢٣، ٢٥
السوفسطائية [المتجاهلة] ٢٤، ٢٨، ٨٠، ١٦٩، ١٩٣، ٢٨١، ٢٨٤، ٣٣٥، ٣٤٥، ٣٤٦، ٣٥٨، ٣٧٩، ٣٨٢، ٥٢٧، ٥٤٦
الصابئة ١٠٤
الضرارية ٧١
الطبيعيون ٩٧، ١٠٤، ٢٩٩
العقلاء ٢٠، ٢٤، ٣٠، ٧٣، ٧٧، ١٩٩، ٢٠٠، ٢٤٧، ٢٧٣، ٣٠٣، ٣٤٩، ٣٥٣، ٣٧٦، ٣٧٩، ٣٨٦، ٥٢٦، ٥٢٧، ٥٣٧، ٥٣٨، ٥٥٧
المتفلسفة [الفلاسفة] ٢٠٧، ٣٣٦، ٥١٠
عنانية [عانى] ١٣٢
القرامطة ٢٥٢

القلانسية ٤٠٠
الكرامية ١٣،٦٥،١٠٣،١٤٥،١٥٨،١٧٧،٢١٤،٢١٥، ٢٣٣،٢٥٥،٢٨٩،٣٤٨،٣٥٢،٤٠٠،٤٠١،٤٠٢ ٤٠٣،٤٠٥،٤٤٨،٤٥٢،٤٥٥،٤٦٠،٤٧١،٤٧٦ ٤٩٢،٤٩٧،٥٠١،٥٠٢،٥٣٧،٥٤٠
الكلابية ٤٤٠
المانية ١٣٢،١٣٣
الملحدة ٢٤
المجبرة ٣٧٦،٤١٢
المجوس ٣١،٥٠،١٢٤،١٣٢،١٣٥،١٤٤
المجسمة ٦٦،١٠٣،١٢٧،١٨٥،١٦٦،١٧٢،١٧٦،٢١٥، ٢٣٦،٢٨٦،٢٨٧،٢٨٨،٢٧٦،٥٥٥
المسخية ١٢٤،١٢٧
مرقيونية ١٣٢،١٣٤،١٣٨
مذاهب اهل الحق ١١٧
المشبهة ١٨٥،١٨٩،١٩٩،٣٧٦،٥٥٣،٥٥٥
المعتزلة ٩،١١،٣٣،٣٥،٤٣،٤٤،٤٥،٤٧،٥٤،٥٧،٦١، ٦٨،٧٠،٧٣،٧٧،٨٠،١٠٠،١٠١،١٠٣،١٠٧، ١١٢،١١٧،١٣٦،١٤٥،١٥٣،١٥٤،٢١٦،٢٢٥ ٢٤٢،٢٥٦،٢٦١،٢٦٣،٢٦٩،٢٧٩،٢٨٤،٢٨٦ ٢٨٧،٢٨٨،٢٨٩،٢٩١،٢٩٨،٢٩٩،٣٠٠،٣٠٢ ٣٠٦،٣١٦،٣١٧،٣١٨،٣٢٦،٣٢٨،٣٣٢،٣٣٥ ٣٣٦،٣٤٠،٣٤١،٣٤٥،٣٥٢،٣٦٧،٣٦٨، ٣٧٤،٣٧٥،٣٨٥،٣٨٦،٣٩١،٣٩٣،٣٩٧،٤٠٠ ٤٠٢،٤٠٣،٤٢٨،٤٢٩،٤٣٠،٤٣٩،٤٤٠،٤٤١ ٤٤٢،٤٦٩،٤٧٠،٤٧٧،٤٨٤،٤٨٥،٤٩٣،٤٩٧ ٥٠٥،٥٠٨،٥١٠،٥١٦،٥١٧،٥٢٦،٥٢٧،٥٢٩ ٥٣١،٥٣٣،٥٣٧،٥٤٦،٥٥٣،٥٥٥،٥٥٨،٥٦٢ ٥٦٧

النجارية ٧١، ٨٠، ١٩٢، ٢١٦، ٢٢٦، ٤٠٠، ٤٠٢، ٤٢٧، ٤٣٢، ٤٦٩، ٤٧٧، ٤٩١، ٤٩٦، ٥٠٨، ٥١٠

النصارى ١٠٣، ١٤٨، ١٥٢، ١٥٤، ١٦٩، ١٧٠، ٢٨٨، ٥٥٥

اليهود ١٣٢، ١٥٨، ٢١٥، ٣٧٠

## ٥ـ فهرس الأماكن والبلدان

بلخ ٤٦٨، ٤٧٤

بخارى ٢٤٤، ٣٤٤، ٣٧٨، ٤٧٤

بغداد [بغداذ] ٢٨٥، ٣٤١

خراسان ٢٤٨، ٤٦٨، ٤٧٠

حران ١٠٣

سمرقند ٢٨، ٢٤٤، ٣٧٣، ٤٠٥، ٤٣٦(ها)، ٤٦٨، ٤٦٩، ٤٧٠، ٤٧١، ٤٧٤، ٥٦٧

سواد العراق ٥٠

قيروان المغرب ٣٧٨

ما وراء النهر ٢٤٨، ٤٦٨، ٤٧٠

مرو ٤٠٥، ٤٦٨، ٤٧٤

مكة ٣٤٤

ديار الترك ٤٦٩

ثغور الترك ٤٧٤

اليمامة ٥٢١

تهامة ٥٥١

جبال الترك ٥٥١

# ٦ـ فهرس الكتب المذكورة فى المتن .


## أ

| | | |
|---|---|---|
| اختلاف الشيخين، | لابن فورك | ٥٦١ |
| الآراء والديانات، | للنوبختى | ٢١١،٢٠٩ |
| إرشاد (المهتدى) | للرستغفنى | ٤٧١،١٢٢ |
| الإعتصام | لأبى بكر محمد بن يمان السمرقندى | ٤٧١ |
| الانتقاد على سيبويه، | للمبرد | ٤٣٦ (ها) |
| الأيمان (كتاب الأيمان من المبسوط) | للسرخس | ٤٢١ |

## ب ـ ت ـ ث

| | | |
|---|---|---|
| بيان اقاويل القائلين، | للاشعرى (؟) | ٤١٢ |
| تأويلات القران، | للماتريدى | ٤٧٣،٣٩٨ |
| ترتيب المذهب، | للإسفرايينى | ٣٩٩،٢٠٠ |
| التعرف، | للكَلاَبَاذى | ٤٧٥ |
| كتاب التوحيد، | للماتريدى | ٣٩٨،٣٩٧،٢١٠،١٣٠ |
| كتاب التوبة، | لابى بكر الجوزجاني | ٤٦٩ |
| تعجيز المعتزلة، | للإسفرايني | ٣١١،٢٠٠،١٤٨ |

## ج ـ ح ـ خ

| | | |
|---|---|---|
| جمل اصول الدين، | لأبى سلمة محمد بن محمد الأذدى | ٤٧١ |
| الجدل | انظر كتاب الجدل | |

## د ـ ذ ـ ر ـ ز

| | | |
|---|---|---|
| رد اوائل الأدلة للكعبى، | للماتريدى | ٤٧٢ |
| رد اصول الخمسة للباهلى، | للماتريدى | ٤٧٢ |
| رد تهذيب الجدل للكعبى، | للماتريدى | ٤٧٢ |

| | | |
|---|---|---|
| رد كتاب الامامة | للماتريدى | ٤٧٢ |
| رد وعيد الفساق للكعبى، | للماتريدى | ٤٧٢ |
| الرد على القرامطة، | للماتريدى | ٤٧٢ |
| الرد على الكرامية، | لأبى بكر السمرقندى | ٤٧١ |
| الرد على المشبهة، | للجاحظ | ١٥٩ |
| الزوائد والفوائد لأصناف العلوم، | للرستغفنى | ٤٧١ |

## س ــ ش ــ ص ــ ض

| | | |
|---|---|---|
| شرح الاعتقاد، | للإسفراينى | ٢٠٠ |

## ط ــ ظ ــ ع ــ غ

| | | |
|---|---|---|
| عذاب القبر، | لابن كرام | ١٤٨ |
| العالم والمتعلم، | لأبى حنيفة | ٣٨ |
| العقائد، | للطحاوى | ٤٦٧ |

## ف ــ ق

| | | |
|---|---|---|
| الفرق والتمييز، | لابى بكر احمد الجوزجانى | ٤٦٩ |
| الفقه الأكبر، | لابى حنيفة | ٣٩ |

## ك ــ ل

| | | |
|---|---|---|
| كتاب الأيمان [من المبسوط]، | للسرخس | ٤٢١ |
| كتاب التأويلات القرآن، | للماتريدى | ٣٩٨،٤٧٣ |
| كتاب التوحيد، | للماتريدى | ١٣٠،٢١٠،٣٩٧،٣٩٨ |
| كتاب التوبة، | لابى بكر الجوزجانى | ٤٦٩ |
| كتاب الجدل، | للماتريدى | ٤٧٢ |
| كتاب الفرق والتمييز، | لابى بكر الجوزجانى | ٤٦٩ |
| كتاب علل هشام، | لابن الرونى | ٢٨٧ |

## م ــ ن

| | | |
|---|---|---|
| مأخذ الشرائع، | للماتريدى | ١٩٣ |

| | | |
|---|---|---|
| المبنى على الايجاز، | للنسفى | ١٥٧ |
| المسائل العشر العياضية، | لابى بكر العياض | ٤٧٠ |
| مسئلة فى سلوك أهل العدل، | للحكيم الترمذى | ٥٢٥ |
| مسئلة الصفات، | لأبى نصر العياض | ٤٦٩ |
| معالم الدين | لابى بكر محمد بن يمان السمرقندى | ٤٧١ |
| المقالات، | لأبى القاسم البلخى الكعبى | ٢٠٩ |
| المقالات، | للماتريدى | ٧٢، ٢١٠، ٢١١، ٣٩٨ |
| المقالات، | للناشئ [الاكبر] | ٢٠١ |
| المقنع، | لأبى منصور بن أيوب | ٤٣٧ |
| نقض اوائل الأدلة للكعبى، | للاشعرى | ٥٧٤ |


و ـ ى


| | | |
|---|---|---|
| وهم المعتزلة، | للماتريدى | ٤٧٢ |




# ٧ــ فهرس الموضوعات

تقديم الاستاذ الدكتور حسين آتاى ........................ ٥
رموز النسخ ........................ ٦
مقدمة المؤلف ........................ ٧
الكلام في تحديد العلم ........................ ٩
الكلام في اثبات الحقائق والعلوم ........................ ٢٠
الكلام في اثبات المعارف ........................ ٢٤
الكلام في العقل انه من اسباب المعارف ........................ ٢٧
الكلام في ابطال كون ما يقع في القلب حسنه والالهام والتقليد من اسباب
معرفة صحة الاديان ........................ ٣٤
الكلام في ايمان المقلد ........................ ٣٨
الكلام في حدث العالم ........................ ٦٢
فصل في حدوث الاعراض ........................ ٨٢
فصل في تضامن حدوث الجواهر والاعراض ........................ ٨٨
فصل في استحالة قدم الجوهر ........................ ٩٢
الكلام في أن العالَم له محدِث ........................ ١٠٥
الكلام في توحيد الصانع ........................ ١٠٩
الكلام في ابطال قول المجوس ........................ ١٢٤
الكلام في ابطال قول الثنوية ........................ ١٣٢
الكلام في نفي كون البارى عرضاً ........................ ١٤٥
الكلام في ابطال قول من يقول ان البارى عز وجل جوهر ........................ ١٤٨
الكلام في ابطال قول المجسمة ........................ ١٥٨
فصل في الاختلاف بين الاسم والمسمى ........................ ١٦٠

فصل في الاختلاف في حد الجسم ........................................ ١٧٧
فصل في بيان استحالة وصف اللّه تعالى بالصورة واللون والطعم والرائحة
وغير ذلك ........................................ ١٨٦
الكلام في ابطال التشبيه ........................................ ١٨٧
فصل في اختلاف كون اللّه تعالى شيئاً ........................................ ٢٠٥
فصل في المماثلة ........................................ ٢٠٦
فصل في مائية اللّه ........................................ ٢٠٩
الكلام في استحالة كون الصانع في المكان ........................................ ٢١٥
الكلام في اثبات صفات اللّه تعالى ........................................ ٢٤٦
فصل في اختلاف كيفية علم اللّه تعالى ........................................ ٢٥٦
فصل في الاختلاف في الصفات الثبوتية ........................................ ٢٦١
الكلام في نفي الحدوث عن كلام اللّه تعالى ........................................ ٣٣٩
فصل في ان القرآن غير مخلوق ........................................ ٣٩٣
فصل في ان القرآن كلام اللّه ........................................ ٣٩٣
فصل في ان العبارات حكاية عن كلام اللّه تعالى ........................................ ٣٩٤
فصل في الفرق بين الكلام والمسموع ........................................ ٣٩٦
الكلام في ان التكوين غير المكون وانه أزلي غير محدث ولا حادث ........... ٤٠٠
الكلام في ان الارادة صفة للّه تعالى أزلية ........................................ ٤٩٠
الكلام في بيان ان صانع العالم حكيم ........................................ ٥٠٤
الكلام في إثبات جواز رؤية اللّه تعالى في العقل ووجوبها بالسمع ........... ٥٠٨
فهرس الفهارس ........................................ ٥٨٢



(أ) أحمد ثالث، طوبقابي سراى، الرقم: ١٨٦٦.

الورقة الأولى

(أ) أحمد ثالث، طوبقاپى سراى، الرقم: ١٨٦٦.

الورقة الأخيرة للجلد الأول

بسم الله الرحمن الرحيم
صلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم رب يسر واختم بخير إنك أنت العزيز
الوهاب قال الشيخ الإمام الأجل الأستاذ أبو المعين سيف
الحق قامع الملحدين ميمون بن محمد بن محمد بن معتمد بن محمد
ابن محمد بن مكحول بن الفضل النسفي غفر الله له وتجاوز عنه
بمنه وكرمه أحمد الله على منته التي لا يحيط بها الحد
ونعمه التي لا يبلغها الإحصاء والعد واستهديه لصواب القول والعمل
واستعصمه عن موارد الزيغ والخلل واستوهبه مواد التأييد وأرغب
إليه في فوائد الإرشاد والتسديد والتوكل في الأمور كلها عليه
وأتبرأ من الحول والقوة إليه وأسأله أن يصلي على من أنقذنا به من
مضلات الشرك وموبقات الهلك وظلمات العمى محمد سيد البشر
وقائد الخير ونبي الرحمة وعلى آله الذين هم مصابيح الظلام وأصحابه
الذين هم قادة الأنام وقدوة أهل الإسلام وبعد فإن
أصدقائي طلبوا مني أن أكتب لهم ما حضرني من الدلائل في المسائل الاعتقادية
وأبين ما كان يعتمد عليه من سلف من مشايخ أهل السنة والجماعة قدس
الله أرواحهم لنصرة مذاهبهم وإبطال مذاهب خصومهم من المعاني الجلية
والنكت القوية معرضا عن الاشتغال بإيراد ما دق من الدلائل ولطف من

(ب) بايزيد، الرقم: ٣٠٦٣.

الورقة الأولى

وتمسكوا بالوهم ورفضوا الدلايل العقلية وقد تجنسوا على المعطلة في
نفيهم الصانع مما لا يتصور ولا يدركه وهم موجود ليس بجوهر ولا عرض
ولا جسم ولا متصل ولا منفصل وغير ذلك اذ شبهات ولا تقوم الا مع
شبهة وسدوا على انفسهم طريق اثبات الصانع الذي لا وهم يدركه
ولا الفكرة تحيط به وان قامت الادلة على ثبوته اذ لم ينقادوا في
هذه المسالة لما قامت من الدلايل العقلية والحمد لله الذي هدانا
لدينه وفتح علينا طريق التمييز بين الحق والشبه والصلاة على النبي
المصطفى واله الذين هم للدين نظام وفي الخلق اعلام وللخلق قادة
ولاهل الملة سادة واذ فرغنا بحمد الله عن اثبات الروية
التي هي من احكام وجود الصانع او قيامه بذاته فنتكلم
بعد ذلك فيما يتعلق بحكمته جل وعلا وارادته ورحمته ان شا الله تعالى

# الكلام في اثبات النبوة والرسالة

اعلم اذا ثبت ان الله تعالى حكيم لا يخرج فعل من افعاله عن الحكمة
الى السفه ولا يخفى في شي مما ياتي ويذر عن الوصف له بالاصالة
فبعد انعقاد الاجماع عن القايلين بثبوت الصانع على هذه الجملة اختلفوا
في افعال معينة ان الله تعالى هل يجوز ان يفعلها وهل هي في انفسها
حكمة ام هي سفه لم من ذلك ان رسال الله تعالى واحدا قد اصطفاه
من خليقته الى عباده ليبين لهم ما يحتاجون اليه من مصالح الدارين
اختلفوا في جوازه وكونه حكمة فقال اهل الهدى وقادة الخير
وحكما البشر انه حكمة وصواب وقد ارسل الله تعالى في الخلق رسلا
مبشرين ومنذرين وايدهم بالحجج والدلايل وقال طوايف
من الناس بامتناعه في نفسه واختلفوا في علة الامتناع فذهبت
طايفة الى انه لو ثبت لتضمن سفها اذ فيه امر ونهي وتكليف وتحريم

(ب) بايزيد، الرقم: ٣٠٦٣.

الورقة الأخيرة لهذا الجلد

تبصرة الأدلة لأبي المعين النسفي



(د) داماد ابراهيم باشا، الرقم: ٧٧٨.
ظهر الورقة الأولى

بسم الله الرحمن الرحيم — رب يسر ولا تعسر [illegible]

نحمد الله تعالى على نعمه التي لا تحصى بها الحد ونعمه التي لا يبلغها الاحصاء
بالعد واستهديه لصواب القول والعمل واستعصمه عن موارد الزيغ والخلل
واسترهبه مواقع الابتداع وارغب اليه في فوائد الارشاد والتسديد وابوء بكل
من الامور كلها عليه واتبرأ من الحول والقوة الا به واسأله ان يصلي على افضل
من ظلمات الشرك وموبقات الهلكة وطلائع الفتن محمد سيد البشر
وقائد الخير ونبي الرحمة وعلى آله الذين هم مصابيح الظلام واصحابه الذين
هم قادة الانام وودق اعلام الاسلام وبعد فان اصدقائي طلبوا مني
ان اكتب لهم فاجمع من الدلائل في المسائل الاعتقادية وابين لهم ما كان
تعتقده من سلف من مشايخ اهل السنة والجماعة قدس الله ارواحهم لتبصرة
خواصهم وابطال مذاهب خصومهم والمعاني الجلية والنكت القوية معرضا
عن الاشتغال بايراد دقيق الدلائل ولطيف من المسائل سالكا طريقة
المتوسط في العبارة بين الاطناب والايجاز لتعم الفائدة وتتوفر العائدة ٧٧١
ولا يتعذر على من اراد مطالعتها فانه الوقوف على ما تضمنت الفاظها من معانيها
فحملني على الاقدام على المطلوب ما انا مجبول عليه من ايثار الاسعاف وان كان
يصدني عنه من الانصاف قلة البضاعة بل الخروج عن اهل الصناعة والله
تعالى من استعينا ومنه [illegible] التوكل عليه في امور دينه ودنياه وهو حسبنا ونعم الوكيل

الكلام في تحديد العلم اختلف اهل الكلام في تحديد العلم
وزعم ابو القاسم البلخي المعروف بالكعبي انه اعتقاد الشيء على ما هو به ولم يرض به غيره
من المعتزلة وزعموا انه باطل باعتقاد العامي الذي اعتقد حدوث العالم وثبوت
الصانع ووحدانيته وصحة الرسالة فان هذا الاعتقاد اعتقاد الشيء على ما هو
به ما اعتقد عليه المقلد وذلك ليس هذا الاعتقاد بعلم لان العلم الحادث
لا بد من ان يكون ضروريا كالعلم الثابت بالحواس الخمس التي هي حاسة السمع
والبصر والشم والذوق واللمس والثابت بالبديهة كالعلم باستحالة
وجود جسم واحد في حالة واحدة في مكانين وكون الشيء اعظم من جزئه او استدلاليا

(د) داماد ابراهيم باشا، الرقم: ٧٧٨.

الورقة الأولى

على ان ما اقترن بالرؤية في الشاهد من المماسة والمقابلة واتصال الشعاع وغير ذلك
اوصاف وجود وليست بالقرائن اللازمة لما لحقتها بدونها فاتبعنا هذه الدلائل وان
لم نبق في اوهامنا رؤية لا بهذه القرائن لما ان المعقول على الدليل دون الوهم
وخصومنا اعرضوا عن العلل المطلقة للرؤية اصلا وتمسكوا بما وجدوا من القرائن وجدوا
الاتفاقية وتمسكوا بالوهم ورفضوا الدلائل العقلية ونعوا على المعطلة في تسليم الصانع
بما لا يتصور في اوهامهم موجود ليس بعرض ولا جوهر ولا جسم ولا متصل ولا منفصل
وغير ذلك اوسع باب ولغفونهم اوضح شبهة وسدوا على انفسهم طريق اثبات الصانع
الذي لا وهم ولا الفكر تحيط به وان قامت الادلة على ثبوته اذ لم ينقادوا بهذه
المسألة لما قامت من الدلائل العقلية وجعلوا ما خرج عن اوهامهم مستحيلا مع بتلك
ثبوته ومستحيل وجوده و وجوه الدلائل العقلية والحمد لله الذي هدانا وفتح علينا وان قام
طريق التمييز بين الحجج والشبه والصلوة على النبي المصطفى وآله الذين هم للدين
نظام وللخلق اعلام وللامة الملة قادة واذ فرغنا بحمد الله عما ارتبه الذين هم
الذي هي من احكام وجود الصانع ونعوته بذاته فنتكلم بعد ذلك فيما يتعلق بحكمته
جل وعلا وبرأفته وبرحمته ان شاء الله تعالى **الكلام في اثبات**
**النبوة والرسالة** ثم اذا ثبت ان الله تعالى حكيم لا يخرج فعل من افعاله
عن الحكمة الى السفه ولا يخلو شيء مما يأتي ويذر عن الوصف له بالاصابة بعد
انتفاء الاجماع من القائلين بثبوت الصانع على هذه الجملة اختلفوا ان الله تعالى
متعبينهم ان الله تعالى هل يجوز ان يفعل او يدع شيء من انفسها حكمة ام سفه فمن ذلك
ارسال الله تعالى واحدا ثم اصطفاه من جملة العباد ليبين لهم ما يحتاجون اليه
من مصالح الدارين واختلفوا في جوازه وكونه حكمة فعالي اعت الهداية وفائدة
تخير وحكماء البشر بغيرهم انه حكمة وصواب وقد ارسل الله الى الخلق
رسلا مبشرين ومنذرين وايدهم بالحجج والدلائل وقالت طوايف من الناس بامتناعه
في نفسه وقد اختلفوا في علة الامتناع فذهبت طايفة الى انه لو بعث لاقتضى
بعثه اوجب امرا ونهيا وتكليفا وتحريما وتحليلا والله تعالى لا يليق به الامر والنهي
وتحريم اذ الامر بما لا ينفع في تحصيله للآمر والنهي عما لا ضرر في فعله للناهي سفه

(د) داماد ابراهيم باشا، الرقم: ٧٧٨.

الورقة الأخيرة لهذا الجلد

(ج) جارالله، الرقم: ١١٢٨.

ظهر الورقة الأولى

(ج) جارالله، الرقم: ١٠١٢٨.

الورقة الأولى

(ج) جارالله، الرقم: ١١٢٨.
الورقة الأخيرة للجلد الأول



مآخذ في علم الكلام تبصرة

حسبي الله وحده
من الكتب التي وقفها الفقير
الى ربه ذي المواهب
مير احمد بن الحاج مصطفى
بن احمد باشا

تبصرة الادلة
للنسفي
رحمه الله

1395 167/1398









(س) سرز، الرقم: ١٣٩٥.

ظهر الورقة الأولى

بسم الله الرحمن الرحيم

قال الشيخ الإمام الأجل الأستاذ أبو المعين سيف الحق
قامع الملحدين ميمون بن محمد بن محمد بن معتمد بن محمد بن محمد بن
مكحول بن الفضل النسفي غفر الله له وتجاوز عنه بمنّه
وكرمه أحمد الله على منته التي لا يحيط بها الحد ونعمه
التي لا يبلغها الإحصاء والعد واستهديه لصواب القول
والعمل واستعصمه عن موارد الزيغ والخلل
واستوهبه مواد التأييد وأرغب إليه

في فوائد

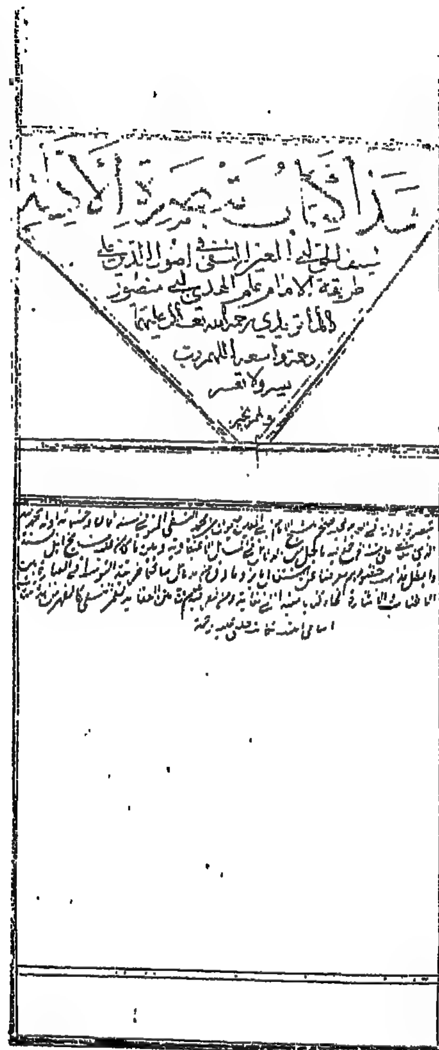
(س) سرز، الرقم: ١٣٩٥.
الورقة الأولى

الروية التي هي من احكام وجود الصانع او قيامه بذاته فنتكلم بعد ذلك فيما نتوفق
بكلمته منا بنعم الاه ورافته ورحمته ان شاء الله تعالى والحمد لله رب العالمين والصلوات على نبيه محمد واله اجمعين

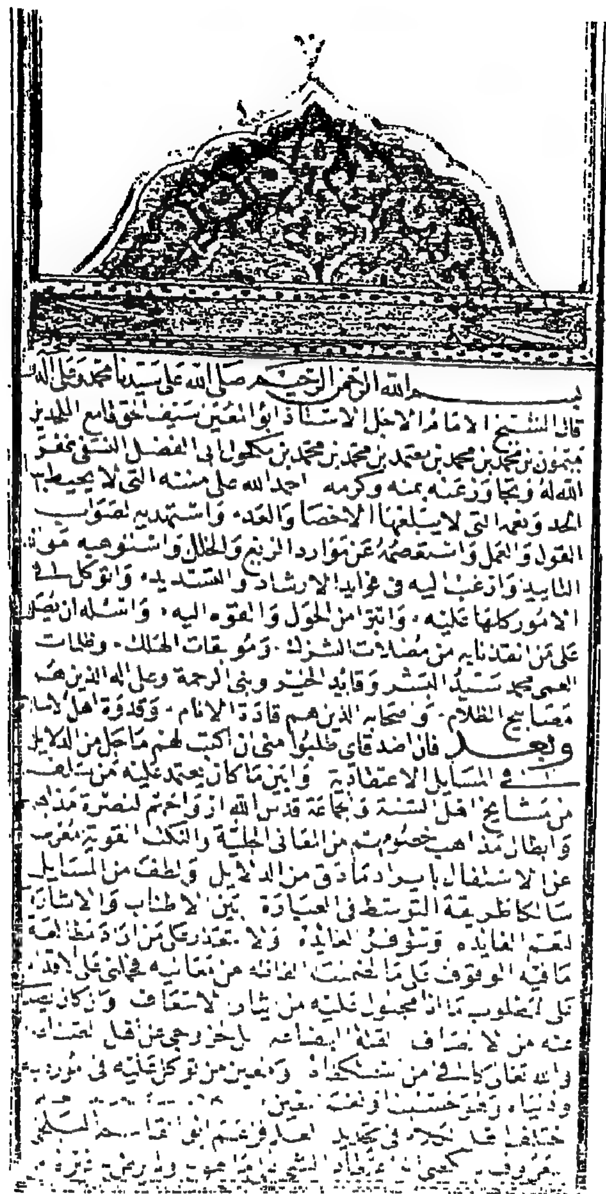
الكلام في اثبات النبوة والرسالة ثم اذا ثبت ان الله تعالى حكيم
لا يتنزه فعله من افعاله عن الحكمة الى السفه ولا اخلاء في شيء مما ياتي ويذر من التوفيق
او بالاصابة فبعد انعقاد الاجماع عن القائلين بثبوت الصانع على هذه الجملة اختلفوا
في افعال تعيينه ان الله تعالى هل يجوز ان يفعلها وهل هي في انفسها حكمة ام هي
سفه ثم في ان ارسال الله تعالى رجلا قد اصطفاه من خليقته الى عباده ليبين
لهم ما يحتاجون اليه من مصالح الدارين اختلفوا في جوازه وكونه حكمة فقال اهل الهدى
وقادة الخير وحكماء البشر انه حكمة وصواب وقد ارسل الله تعالى الى الخلق رسلا
مبشرين ومنذرين وايدهم بالحجج والدلائل وقالت طائفة من الناس بامتناعه من حيث انه
واختلفوا في علة الامتناع فذهبت طائفة الى انه لو ثبت يتضمن سفها اذ فيه
امر ونهي وتكليف وتحريم وتحليل والله تعالى لا يليق به الامر والنهي والتحريم اذ
الامر بما لا نفع في تحصيله للامر والنهي عما لا ضرر في فعله للناهي سفه وتحريم
ما لا حاجة للمحرم فيه بخل والله تعالى يتعالى عن السفه والبخل والى هذا
ذهب طائفة من الناس يسمون الخلعاء الواحد منهم الخليع وهو الذي خلع
عذاره عن ربقة الطاعة واعرض عما يدعو اليه عقله ويزجره عنه وانهمك
في شرارته وملعباته وطاوع هواه ونفسه الامارة بالسوء في جميع ما يميل
اليه وعند انكشاف القناع عن مكنون ضمائر هؤلاء من المتسترة بالتصوف
وارتفاع الخفاء عن مستور سرائرهم تبين انهم من دون الفرقة وهم القائلون

(س) سرز، الرقم: ١٣٩٥.

الورقة الأخيرة



(ص) قيصري، راشد أفندى، الرقم: ٤٩٦.
ظهر الورقة الأولى



بسم الله الرحمن الرحيم صلى الله على سيدنا محمد وعلى آله
قال الشيخ الإمام الأجل الأستاذ أبو المعين سيف الحق قامع البدع
ميمون بن محمد بن محمد بن معتمد بن محمد بن مكحول أبي الفضل النسفي غفر
الله له وتجاوز عنه بمنه وكرمه أحمد الله على منته التي لا يحيط بها
الحد ونعمه التي لا يبلغها الإحصاء والعد، وأستهديه لصواب
القول والعمل وأستعصمه عن موارد الزيغ والخلل وأستوهبه مواد
التأييد وأرغب إليه في فوائد الإرشاد والتسديد، وأتوكل في
الأمور كلها عليه، وأتبرأ من الحول والقوة إليه، وأسأله أن يصلي
على من أنقذنا به من مضلات الشرك، وموبقات الهلاك، وظلمات
العمى محمد سيد البشر وقائد الخير ونبي الرحمة وعلى آله الذين هم
مصابيح الظلام، وصحابته الذين هم قادة الأنام، وقدوة أهل الإسلام
وبعد فإن أصدقائي طلبوا مني أن أكتب لهم ما جل من الدلائل
في المسائل الاعتقادية وأبين ما كان يعتمد عليه من سلف
من مشايخ أهل السنة والجماعة قدس الله أرواحهم لنصرة مذاهبهم
وإبطال مذاهب خصومهم من المعاني الجلية والنكت القوية معرضين
عن الاشتغال بإيراد ما دق من الدلائل ولطف من المسائل
سالكا طريقة التوسط في العبارة بين الإطناب والإيجاز
لعمة الفائدة وتوفر العائدة ولا يتعذر على من أراد مطالعة
ما فيه الوقوف على ما تضمنت ألفاظه من معانيه فأجبتهم إلى الابتداء
على المطلوب لما أنا مجبول عليه من إيثار الإسعاف وإن كان يصدني
عنه من الإنصاف قلة البضاعة [illegible]
والله تعالى كافي من استكفاه، ومعين من توكل عليه في أمور دينه
ودنياه، وهو حسبي ونعم المعين [illegible]
[illegible]
[illegible]

(ص) قيصري، راشد أفندى، الرقم: ٤٩٦.
الورقة الأولى

[illegible]

ثابت فعلى قول ... القائلين بجواز تعلق الرؤية ...
واستحالة تعلقها بما ليس بقائم بالذات لم يكن ...
جائزة الرؤية وأما على قول القائلين بجواز تعلق الرؤية ...
في جائزة الرؤية والله الموفق والحاصل في المسألة ...
الرؤية متعلقة بتلك الأجناس ولا وصف يجمع ... تعلقها
به إلا الوجود علمنا أنها لوجود دليل تعلقها ... في أحكام
بالعلل وعدينا ها إلى الغائب بتعلق الوجود ... لنا رؤية الباري
جل وعلا أبانا على أن ما اقترن بالرؤية في الشاهد من المباينة
والمقابلة واتصال الشعاع وغير ذلك أوصاف وجود ... ثبت
بالقرائن اللازمة لها لتحققها بدونها فاتبعنا هذه الدلائل وإن
يقع في أوهامنا رؤية إلا بهذه القرائن لما أن المعول على الدليل دون
الوهم وخصوصا عرفوا عن العلة المطلقة للرؤية أصلا وتمسكوا
بما وجد من القرائن الاتفاقية وتمسكوا بالوهم ونقضوا الدلائل
العقلية وفتحوا على المعطلة في نفيهم الصانع ما لا يتصورون
في أوهامهم موجود ليس بعرض ولا جوهر ولا جسم ولا متصل
ولا منفصل وغير ذلك أوسع باب ولقنوهم أوضح شبهة وسدوا
على أنفسهم طريق إثبات الصانع الذي لا وهم يدركه ولا الفكر
تحيط به وإن قامت الأدلة على ثبوته إذ لم يتمادوا في هذه المسألة
لما قامت من الدلائل العقلية والحمد لله الذي هدانا لدينه ووضح
علينا طريق التمييز بين الحجج والشبه والصلاة على النبي المصطفى
وآله الذين هم للدين نظام وللحق أعلام وللخلق قادة ولأهل الملة
سادة وإذ فرغنا بحمد الله عن إثبات الرؤية التي هي من أحكام وجود
الصانع وفنا مصنفاته فنتكلم بعد ذلك فيما يتعلق بحكمته
جل وعلا وبأفعاله وبحكمته إن شاء الله تعالى

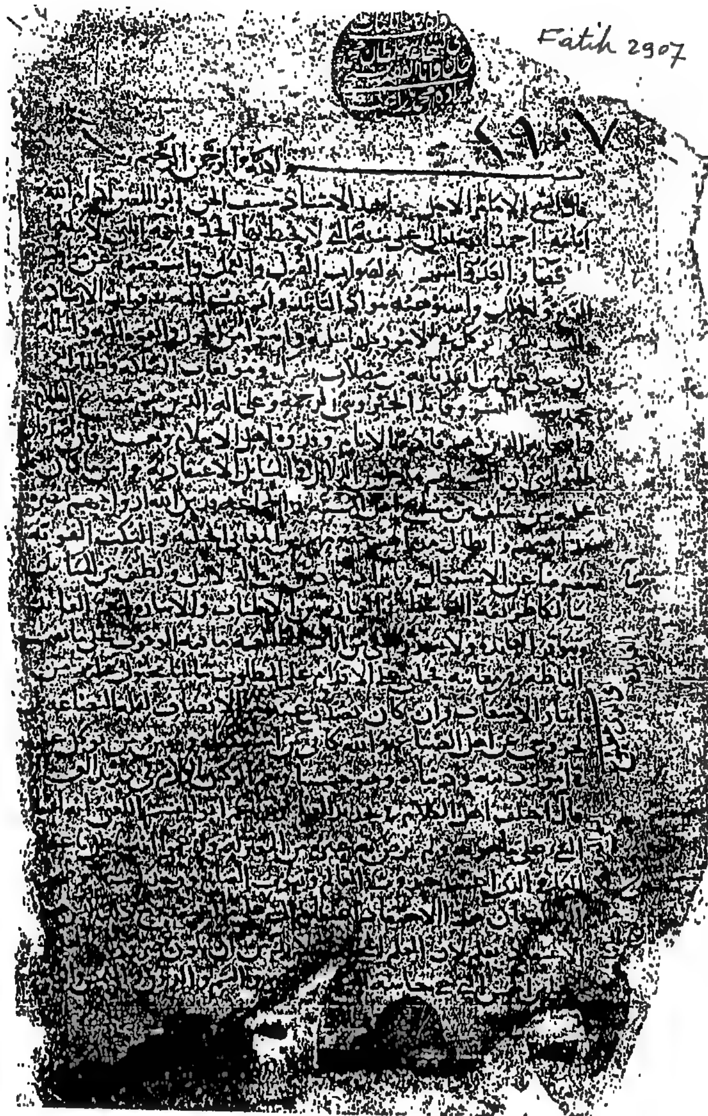
الكلام في إثبات النبوة والرسالة

(ص) قيصري، راشد أفندي، الرقم: ٤٩٦.

الورقة الأخيرة للجلد الأول



(ف) الفاتح، الرقم: ۲۹۰۷.
ظهر الورقة الأولى



(ف) الفاتح، الرقم: ٢٩٠٧.

الورقة الأولى

مع ان الادراك بالبصر بعينه في نفسه مع انتفاء الرؤية لا يحصل الا لما [illegible] فانا [illegible] مع ثبوت البنية ويحصل التمييز
بين الحدود والاطراف انه من امارات الحدث وتغير امارات الحدث من دلايل الكمال اذا لم تقترن بالمنع عنه جلاله
من الدلايل في الاعراض [illegible] لا يلزم امارات الغير كذا الكلام في الجوهر في ان الجوهر له حدود ونهايات
وجهات فلا يرد هذا الاشكال والله الموفق هذا الذي [illegible] من الكلام في اثبات رؤيته ذاته فلما صفاته تعالى فلم يرد
دليل يقتضي رؤيتها فاما جواز رؤيتها [illegible] بعض [illegible] فانا نقول القايلين بجواز رؤيته [illegible] القايم بذاته
واستدلوا [illegible] بما [illegible] بالذات [illegible] صفات الله تعالى بجوازه الرؤية [illegible] القايلين بجواز [illegible]
موجود [illegible] والكتاب [illegible] الرؤية مطلقة [illegible] الاختيار ولا وصف [illegible]
[illegible] الا الوجود [illegible] دليل تعلقها به تعلق الاحكام [illegible] الى [illegible]
الوجود [illegible] الباري [illegible] على [illegible] الرؤية [illegible] الشاهد من المباينة والمقابلة واتصال الشعاع
وغير ذلك [illegible] وجود [illegible] الا [illegible] هذه الدلايل وان لم [illegible]
في [illegible] رؤيته [illegible] القرآن [illegible] على الدليل دون الوهم [illegible] اهل العلم
للرؤية [illegible] وتمسكوا [illegible] القرآن الاتفاقية [illegible] وتمسكوا [illegible] الدلايل العقلية
[illegible] على [illegible] بالاستوية [illegible] موجود ليس بجوهر ولا جسم ولا [illegible]
ولا منفصل [illegible] على [illegible] طريق [illegible] الذي
لا [illegible] ولا [illegible] به وان [illegible] اذ لم [illegible] هذه المسألة لما قامت
من الدلايل العقلية [illegible] وجود وان [illegible] على [illegible]
[illegible] الدلايل العقلية [illegible] والحمد لله [illegible] والتسليم
والصلاة على النبي المصطفى وآله الذين هم للدين نظام وللحق اعلام وللخلق قادة ولاهل [illegible]
واذ [illegible] بحمد الله تعالى من اثبات الرؤية [illegible] الاحكام [illegible] لذاته
[illegible] ذكرنا [illegible] ان الله تعالى والحمد لله [illegible]
وقد تم [illegible] كتاب [illegible] وفرغ من كتابه العبد الضعيف [illegible]
غفر الله تعالى ذنوبه ورزقه علما نافعا [illegible] وصلى الله على سيدنا المصطفى محمد وآله

(ف) الفاتح، الرقم: ٢٩٠٧.

الورقة الأخيرة

(ف) قليج علي باشا، الرقم: ٥٠٦.

ظهر الورقة الأولى

بحر الكلام النسفي
[illegible]

بسم الله الرحمن الرحيم

قال الشيخ الإمام الأجل الزاهد سيف الحق والدين أبو المعين ميمون بن
محمد بن محمد بن معتمد المكحولي النسفي رحمه الله برحمته في الدارين الحمد لله على نعمه التي لا
يحيط بها الحد ونعمه التي لا يأتي بها الإحصاء والعد وأستهديه
عن موارد الزيغ والضلال [illegible] من مواهب التأييد [illegible]
والتوكل في الأمور كلها عليه وأتبرأ من الحول والقوة إلا به وأسأله أن يصلي على من أنقذنا به من مضلة
الشرك وموبقات الهلكة وظلمات الغي محمد سيد البشر وقائد الخير ونبي الرحمة وعلى آله الذين
هم مصابيح الظلام وأصحابه الذين هم سادة الأنام وقدوة أهل الإسلام وبعد فإن [illegible]
طلبوا مني أن أكتب لهم ما جل من الدلائل في المسائل الاعتقادية وأبين طرق ما يعتمد عليه من
من مسائل أهل السنة والجماعة [illegible] لتقرير مذاهبهم وإبطال مذاهب خصومهم
من المعاني الجلية والنكت الموجزة [illegible]
[illegible]

(ق) قليج علي باشا، الرقم: ٥٠٦.
الورقة الأولى

أوضح شبهه شيئا وأعلى النسم طريقا لنا في أن الصانع الذي لا وهم يدركه ولا الفكرة
تحيط به وأن فساد الأدلة على ثنويته أظلم سناد وإلى هذه المسألة لما كانت من
الدلائل العقلية وجعلوا ما خرج من أفواههم من جملة ما يمتنع ثبوته ويستحيل ثبوته
ووجوده وإن قام على ثبوته ووجوده الدلائل العقلية والحمد لله الذي هدانا للدين ووضح
علينا طريق التمييز بين الحجة والشبهة والصلاة على النبي المصطفى وآله الذين هم للدين نظام
وللحق أعلام وللخلائق نجاة ولأهل الملة سادة وإذا فرغنا بحمد الله تعالى من إثبات الأدلة التي هي [illegible]
من أحكام وجود الصانع أو قيامه بذاته فنتكلم بعد ذلك فيما يتعلق بحكمته جل وعلا وأنه [illegible]

من الحجج والشبه

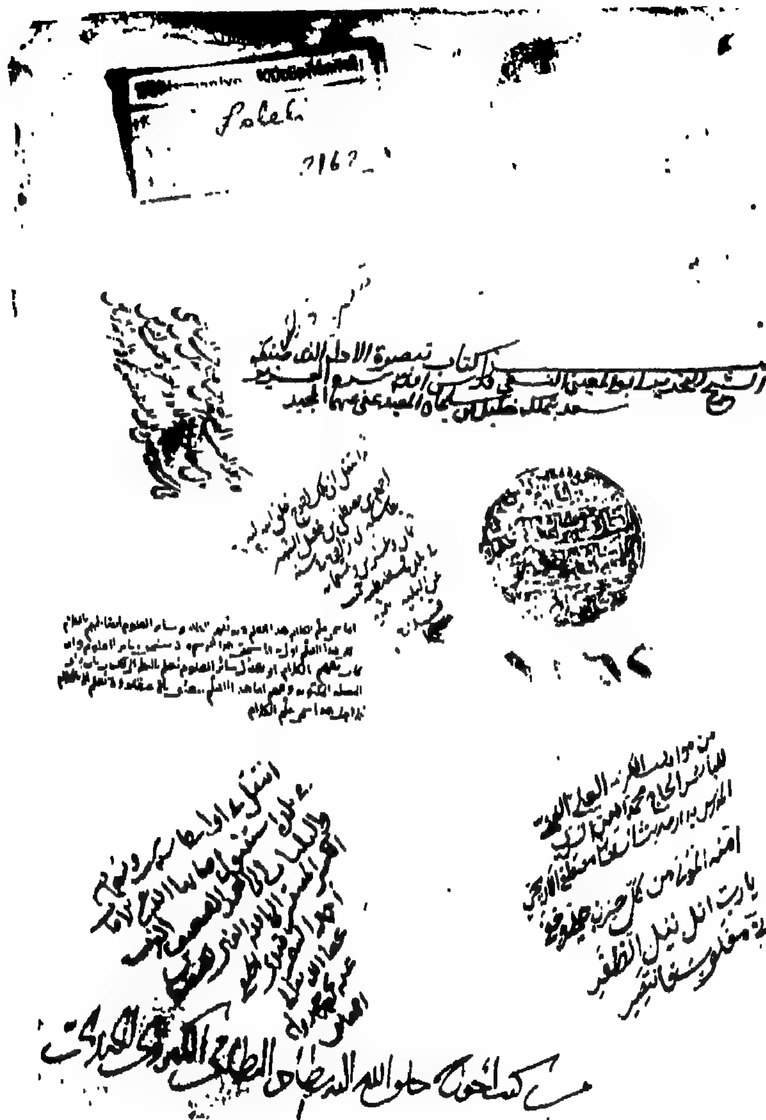
إثبات النبوة

ثم إذا ثبت أن الله تعالى حكيم لا يخرج فعل من
أفعاله عن الحكمة إلى السفه ولا يخلو في شيء مما يأتي وينزه عن الوصف له بالإجابة فبعد الانقياد
للإجماع عن القائلين بثبوت الصانع على هذه الجملة اختلفوا في أفعال مخصوصة أن الله تعالى هل
يجوز أن يفعلها وهل هي في الغير حكمة أم هي سفه فمن ذلك إرسال الله تعالى وإجراء قدرته
أصطفيه من خليقته إلى عباده ليبين لهم ما يحتاجون إليه من مصالح الدارين واختلفوا
في جوازه وكونه حكمة فقال أئمة الهدى وقادة الخير وحكماء البشر إنه حكمة وصواب وقد
أرسل الله تعالى إلى الخلق رسلا مبشرين ومنذرين وأيدهم بالحجج والدلائل وقالت طوائف
من الناس بامتناعه في نفسه واختلفوا في علة الامتناع فذهبت طائفة إلى أنه لو ثبت لتضمن
سفها إذ فيه أمر ونهي وتكليف وتحريم وتحليل والله تعالى لا يليق به الأمر والنهي والتحريم إذ لا أمر
بما لا نفع في تحصيله للآمر والنهي عما لا ضرر فعله للناهي سفه وتحريم ما لا حاجة للمحرم فيه
بخل والله تعالى يجل عن السفه والبخل وإلى هذا ذهب طائفة من الناس يسمون
الخليعة الواحد منهم الخليع وهو الذي خلع عذاره عن ربقة الطاعة وأعرض عما يدعوه إليه
عقله ويزجره عنه وانهمك في شرارته وطغيانه وطاوع هواه ونفسه الأمارة بالسوء في جميع
ما يميلان إليه وعند الكشف فالقناع عن [illegible] ضمائر كثير من المتسترين بالتصوف
وارتفاع الحجاب عن مستور سرائرهم يعلم أنهم من هذه الفرقة وهم القائلون بالإباحة طهر الله تعالى
بلاد الإسلام عنهم وعصم الضعفة من عوام المسلمين عن أنواع مكايدهم وغوائلهم وصانهم عن الوقوع في المبثوث

[illegible] در كار [illegible] تا [illegible]

(ف) قايج على باشا، الرقم: ٥٠٦.

الورقة الأخيرة



(ل) لاله‌لى، الرقم: ٢١٦٢.
ظهر الورقة الأولى

بسم الله الرحمن الرحيم

احمد الله تعالى على منه التي جلت عن الحد ونعمه التي لا يبلغها الاحصاء والعد
واستمد منه لصواب القول ... استعصمه عن موارد الزيغ والخلل
واستوهبه مواد التأييد ... به في فوائد الارشاد والتسديد
واتوكل في الامور كلها عليه واتبرأ من الحول والقوة الا اليه واساله ان
يصلي على من انقذنا به من مضلات الشرك وموبقات الهلكة وظلمات
الغي محمد سيد البشر وقائد الخير ونبي الرحمة وعلى اله الذين هم مصابيح
الظلام واصحابه الذين هم قادة الانام وقدوة اهل الاسلام وبعد فان اصدقائي
طلبوا مني ان الخص لهم ما يحتاج من الدلائل في المسائل الاعتقادية وابين ما كان
يعتمد عليه من سلف من مشايخ اهل السنة والجماعة قدس الله ارواحهم
لنصرة مذاهبهم وابطال مذاهب خصومهم من المعاني الجلية والنكت القوية
محترزا عن الاستطالة بايراد ما دق من الدلائل ولطف من المسائل سالكا
طريقة التوسط في العبارة بين الاطناب والاشارة التي القاصرة وتتوفر الفائدة
ولا يتعذر على من اراد مطالعة ما فيه الوقوف على ما تضمنت الفاظه من
محاسنه فحملني على الاقدام على المطلوب ما انا مجبول عليه من ايثار الاسعاف
وان كان يجذبني عنه من الانصاف لقلة البضاعة بل الخروج عن اهل
الصناعة والله كاف من استكفاه ومعين من توكل عليه في امور دينه
ودنياه وهو حسبنا ونعم الوكيل اختلف
اهل الكلام في حد العلم فزعم ابو القاسم البلخي المعروف بالكعبي انه اعتقاد
الشيء على ما هو به ولم يرض غيره من المعتزلة وزعموا انه باطل باعتقاد العامي
الذي اعتقد حدوث العالم وثبوت الصانع ووحدانيته وصحة الرسالة فان
هذا الاعتقاد اعتقاد الشيء على ما هو به لان ما اعتقده على ما اعتقد ومع ذلك
ليس

(ل) لاله‌لی، الرقم: ٢١٦٢.
الورقة الأولى

للرويه اصلا وتمسكوا بما وجدوا من القران لا نفا فيه وتمسكوا بالوهم وقصروا الدلايل العقليه وفتحوا على المبطله في نفيهم الصانع بما لا يتصور في اوهامهم من موجود ليس بعرض ولا جوهر ولا جسم ولا متصل ولا منفصل وغير ذلك اوسع باب ولقنوهم اوضح شبهه وسدوا على انفسهم طريق اثبات الصانع الذي لا وهم يدركه ولا الفكره تحيط به وان قامت الادله على ثبوته اذ لم ينقادوا في هذه المسله لما قامت من الدلايل العقليه وجعلوا ما خرج عن اوهامهم من جمله ما يمتنع ثبوته ويستحيل وجوده وان قام على ثبوته ووجوده الدلايل العقليه والحمد لله الذي هدانا لدينه وفتح علينا طريق التميز بين الحج والشبه والصلوة على النبي المصطفى واله الذين هم للدين نظام وللحق اعلام وللخلق قادة ولاهل الملة سادة واذ فرغنا بحمد الله عن اثبات الرويه التي هي من احكام وجود الصانع او قيامه بذاته فنتكلم بعد ذلك بما يتعلق بحكمته جل وعلا وبرافته ورحمته ان شا الله تعالى

ثم اذا ثبت ان الله تعالى حكيم لا يخرج فعل من افعاله عن الحكمه الى السفه ولا يخلو في شي مما ياتي ويذر عن الوصف له بالاصابه فبعد انعقاد الاجماع عن القايلين بثبوت الصانع على هذه الجمله اختلفوا في افعال متعينه ان الله تعالى هل يجوز ان يفعلها وهل هي في انفسها حكمه ام هي سفه من ذلك ارسال الله تعالى واحدا قد اصطفاه من خلقه الى عباده ليبين لهم ما يحتاجون اليه من مصالح الدارين اختلفوا في جوازه وكونه حكمه فقال ايمه الهدى وقادة الخير وحكما البشر نصرهم الله انه حكمه وصواب وقد ارسل الله تعالى الى الخلق رسلا مبشرين ومنذرين وايدهم بالحجج والدلايل وقالت طوايف من الناس بامتناعه في نفسه واختلفوا في علة الامتناع فذهبت طايفة الى انه لو ثبت لتضمن سفها اذ فيه امر ونهي وتكليف وتحريم وتحليل والله تعالى لا يليق به الامر والنهي والتحريم اذ الامر بما لا نفع في تحصيله للامر والنهي عما لا [illegible] ٣١

(ل) لاله‌لى، الرقم: ٢١٦٢.

الورقة الأخيرة للمجلد الأول



بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

قال الشيخ الامام الاجل الاستاذ ابو المعين سيف الحق تاج الملة والدين ميمون بن محمد بن محمد بن معتمد بن محمد بن مكحول بن الفضل النسفي غفر الله له وتجاوز عنه بمنه وكرمه الحمد لله على منه التي لا يحيط بها العد ونعمه التي لا يبلغها الاحصاء والعد واستهديه لصواب القول والعمل واستعصمه عن بوارد الزيغ والخلل واستوهبه مواد التاييد وارغب اليه في [illegible] الارشاد والتسديد واتوكل في الامور كلها عليه وابرأ من الحول والقوة اليه واسأله ان يصلي على من انقذنا به من ظلمات الشرك وموبقات الهلكة وظلمات العمى محمد سيد البشر وقايد الخير ونبي الرحمة وعلى اله الذين هم مصابيح الظلام واصحابه الذين هم قادة الانام ودعاة اهل الاسلام وبعد فان اصدقائي طلبوا مني ان اكتب لهم ما جل من الدلائل في المسائل الاعتقادية وابين ما كان يعتمد عليه من سلف من مشايخ اهل السنة والجماعة [illegible] واحتجوا لنصرة مذاهبهم وابطال مذاهب خصومهم من المعاني الجلية والنكت القوية معرضا عن الاشتغال بايراد ما دق من الدلائل ولطف من المسائل سالكا طريقة التوسط في العبارة بين الاطناب والاشارة ليعم الفائدة وتتوفر العائدة ولا يتعذر على من اراد مطالعة ما فيه الوقوف على ما تضمنت الفاظه من معانيه فحملني على الاقدار على المطلوب ما انا مجبول عليه من ايثار الاسعاف وان كان يصدني عنه الانصاف [illegible] البضاعة [illegible] والله تعالى كافي من استكفاه ومعين من توكل عليه في اموره دينه ودنياه وهو حسبنا ونعم الوكيل.

## الكلام في تحديد العلم

اختلف اهل الكلام في تحديد العلم فذكر ابو القاسم الكعبي انه [illegible]

(ن) نورى عثمانية، الرقم: ٢٠٩٧.

الورقة الأولى

Fatih nüshasının aynı sayfasında başka bir icazet rivayetine de rastlıyoruz. Bu görüldüğü gibi önceki icazetin Hafızuddin Buhari'den öncesini ihtiva ediyor.

ثم رواية التمهيد وسائر مصنفات المصنف وهو الامام الزاهد المحقق والكامل المدقق رئيس اهل الفضل والبراعة عمدة اهل السنة والجماعة سيف الدين ابو المعين ميمون ابن محمد بن محمد المكحول النسفي رحمه الله تعالى(بلغتنى)برواية الامام الربانى العامل لضمدانى مولانا حافظ الدين محمد بن محمد بن نصر البخارى رضى الله تعالى عنه،أثابه بجنته قال: اخبرنى العلامة العالم استاذ بن ادم الاستاذ الكبير شمس الدين محمد بن عبد الستار محمد العمادى الكردرى قال: اخبرنى شيخ الاسلام صاحب الهداية برهان الدين ابو الحسن على بن ابى بكر عبد الجليل بن الخليل الرشدانى المرغينانى قال: اخبرنى الشيخ الامام الزاهد ضياء الدين محمد بن الحسين بن ناصر عبد العزيزالتُوسُوخِى قال: اخبرنى الشيخ الامام علاء الدين ابو بكر محمد بن احمد بن بى احمد السمرقندى قال: اخبرنى الشيخ الامام سيف الحق ابو المعين النسفي وهو المصنف رحمهم الله تعالى.

## TEBSIRA'NIN İCAZET SENEDİ

Fatih No : 2907, Beyazıt No : 3063 ve başka nüshalarda Tebsıratü'l-Edille'nin icazet senedine muttali olunmaktadır. Nüshaların metne başlamadan önceki sayfalarında verilen bu icazetnamenin önemine binaen buraya alınmasıyla âlimler arasındaki icazet silsilesini ve aralarındaki hoca, öğrenci münasebetlerini, dolayısıyla eğitim tarihine olacak yardımını tesbit etmekte faydalı olacağına inanıyoruz.

1—b— الفاتح و 1—b— بايزيد

يقول كاتب اصله وهو الشيخ الامام العلامة فقير عفو اللّٰه تعالى محمد بن محمد بن السابق الحنفى الحموى (١) لطف اللّٰه تعالى به انه يروى هذا الكتاب وهو تبصرة الادلة فى اصول الدين لسيف الحق ابى المعين النسفى عن شيخه الامام [+ العالم: الفاتح] العلامة محقق عصره كمال الدين محمد بن عبد الواحد بن عبد لحميد الشهير بابن همام الدين الحنفى (٢) وهو عن الشيخ سراج الدين عمر بن علي [الكنانى: ف] الشهير بقارئ الهداية(٣) وهو عن الشيخ علاء الدين السيرافى(٤) وهوعن السيد جلال الدين شارح الهداية(٥) وهو عن شيخه علاء الدين عبد العزيز البخارى صاحب الكشف والتحقيق(٦) وهو عن الشيخ استاذ العلماء محمد بن محمد بن نصر البخارى المعروف بحافظ الدين الكبير(٧) وهو عن الشيخ شمس الائمة محمد بن عبد الستار ابن محمد العمادى الكردرى(٨) وهو عن شيخ الإسلام صاحب الهداية(٩) وهو عن الشيخ ضياء الدين محمد بن الحسين بن ناصر بن عبد العزيز النُوسُوخِى (١٠) وهو عن الشيخ الامام سيف الحق ابى المعين النسفى المصنف. وجميع مصنفات هذا المصنف بهذا السند. واللّٰه اعلم

(١) توفى (؟) (٢) ٧٨٨ هـ ١٣٨٦—١٤٥٦م، (٣) توفى ٨٢٧هـ ١٤٢٣م (٤) توفى ٧٩٠هـ، ١٣٨٨م (٥) توفى فى ٧٧٦هـ ١٣٦٥م (٦) توفى ٧٣٠هـ ١٣٢٩م (٧) ٦١٥—٦٩٣ هـ ١٢١٨—١٢٩٣م (٨) ٥٩٩—٦٤٣هـ ١٢٠٢—١٢٤٥م (٩) توفى ٥٩٣هـ ١١٩٦م (١٠)

gösterirken normal olan kural sembolik harfleri alfabetik sırayla zikretmekdir. Bazan buna riayet ettik. Matbaada fazla karışıklığa sebep olmamak için bazan nüshaların inceleniş sırasına göre yapıp öyle bırakmak mecburiyetinde kaldık. Önemli olan nüshaları farklarına göre zikretmektir.

Bütün nüshaları, her farkta zikretmek gereklidir. Ama çok yük yüklediği için bazan yanlış fark gösteren nüshayı zikrettik ve bazan yalnız tek nüshada ise yalnız onda olduğunu belirtmek için (fakat = فقط') kelimesini ekledik. Tashihleri yaparken metine aldığımız ibarenin bazan birkaç nüshasının birleştirilmesiyle meydana getirildiği haşiyedeki notlardan kolayca anlaşılmasına dikkat ettik. Elimden gelen azami titizliği gösterdim. Kusursuz yalnız yüce Allah'tır. Kusurlarımın affını ondan dilerim.

daha kolay anlaşılan bir kelime ile değiştiriliyor. Yoksa يطلق kelimesinin tashif yani kelimeyi yanlış okuma neticesinde değiştiğini zannetmek zordur.

142. sayfada da ادنى: د. اوحى: ا س ف ق ن. şeklinde ise tashif olma ihtimali olabilir. Çünkü vav ile dal birbirine benzer. 163. sayfada şu ilave vardır :

إذ وجد العالم: أن ve اذا وجد العالم: د س ف ق

Burada bu iki ilave nasıl anlaşılacaktır.

اذ وجد العَالَم bunun anlaşılması çok kolaydır. Zira kainat var oldu. Ama إذا وجد العَالَم iki şekilde anlaşılır : Kainat var olduğu zaman. Burada (iza) zaman edatıdır. إذ أوْجَدَ العَالَم =Zira kainatı var etmiştir. Burada anlayış kelimenin okunuşunda rol oynamaktadır. Biz ise notta farkları gösterdik. Ama إذ أوجد العالَم okunuşunu tercih ettik. Çünkü bunu diğer bilgilerimize ve metnin içinde bulunduğu duruma dayanarak değerlendirdik.

Gene zamanla semantik anlam değişmesine göre kelime kökü aynı olduğu halde kullanılışı zamanla değişiyor. Meselâ بقريب eski nüshalarda, تقريبا yeni nüshalarda. Oysa ikisi de aynı anlamdadır.

Semantik neticesinde yani kelimelerin ve terimlerin zamanla değişmeleri, önceki kelimelerin yerlerini başkalarına bırakmaları açık şekilde aynı kitabın kelimelerinin ve hatta aynı kökten türemişlerine yer verdiğini eski eserlerin asırlar sonra tekrar istinsah edilmelerinde görmek mümkündür.

Meselâ Tebsıratü'l-Edillenin 177-179 sayfalarında sistemli olarak telif ve teellüf, terkip ve terekküp kelimelerinde nüsha farkları zaman aşımına bakarak dikkatimizi çekti. التألف والتركب: د س ف ق bu nüshalar eski, altıncı hicrî asır ile sekizinci asırda yazılmış ama on ikinci hicrî asırda yazılmış Nuru Osmaniye 2097 no'lu nüshası bu kelimeleri çoğunlukla التأليف والتركيب: ن şeklinde yazmaktadır. Bu değişiklik yanlış okumaktan (tashif) doğmamış, bilerek değiştirilmiş olduğunu ve bunun da semantik bir değişim olduğunu görüyoruz. Bu, dilde kelimelerin değişik türemişlerinin kullanışlarının zamanla değişeceğinin en açık delili olarak görülebilir, bir delil sayılır.

Yazmaların sembolleri olan harfleri notta ve nüsha farklarında

Tebsıratü'l-Edille'nin incelediğim yazmaları hakkında bazı bilgiler vermek istiyorum. Nüsha tanıtmalarında da işaret etmiştim. En sağlam, tam Hüsameddin Sığnakî'nin tashih ve talik etmiş bulunduğu Fatih nüshası 2907 nolu nüshadır. Buna rağmen onda da düzelttiğimiz yanlışlar bulunmaktadır. Elimde olan eski nüshalar arasında nüsha farkları oldukça barizdir. Bunun için onların asıl daha önceki kaynaklarının değişik olması ihtimali büyüktür.

Sonra bazı nüshalarda takdim ve tehir farkları ile sayfaların bile takdim ve tehirinin bulunması ciltleme esnasında yaprakların yer değiştirmesi olabilir. Mesela Kılıç Ali Paşa 506 (M) 2 nüshasında 2-b'den 7-b'ye kadar bir tehir vardır.

Ayrıca matbu'da sayfa 303, satır 15'den ( تلك العلة ) sayfa 307 satır 6'da ( وان كانت ) e kadar Nuru Osmaniye 2097, Beyazıt 3063, Kayseri 496 nüshalarında eksiklik vardır. Bunların kaynağı aynı olduğundan bunların içinde Nuru Osmaniye nüshasını sonuna kadar takip ettik. Öteki ikisine ibareyi tercih etmede zorlanınca baş vurduk. Çünkü aralarında cüz'i de olsa fark bulunabiliyordu.

Serez nüshası, 1395 (11-b/23-a) arası yani فيؤدى الى القول بصحة الأديان sayfa 35 satır 13'den sayfa 95 satır 12'ye مقطوع به kadar olan kısım eksiktir. Halbuki önceki ve sonraki kağıt ve yazı aynıdır.

Bazı nüshalarda eksik bulunması ve bazılarında yaprakların yer değiştirmesi, eserlerin ilk ciltlerinin bozulması ve sonradan ciltcilere gönderilirken yaprakların düşmesi ve kopması, daha önce sayfaların rakamlanmaması ve ciltlerin bu işin altından kalkamaması gibi eksiklere ve yaprakların yer değiştirmesine sebep olmuştur denebilir. Ancak bundan çıkacak önemli sonuç tek yazmaya değil, imkan nisbetinde yazmaların hepsinin karşılaştırılıp eserin sağlam, düzgün ve eksiksiz ortaya çıkarılması ve basılmasıdır. Nüshalardaki bu farklara ve değişikliklere sayfa altında notlarda işaret ettik.

Eski nüshalar ile yeni nüshalar arasında semantik açıdan bir fark olduğunu tespit etmiş bulunuyoruz. Şöyle ki, sayfa 128'de س د ف ق: لايطلق العقل ifadesi yeni olan Nuru Osmaniye nüshasında bunun ن: لايطيق العقل şeklinde değiştiğini görüyoruz. Öyle anlıyoruz ki يطلق kelimesi eski nüshalar zamanında kolay anlaşılan bir tabir idi. Aşağı yukarı dört ve beş asır sonra yazılan yeni nüshalar, kendilerine göre daha kolay anlaşılsın diye يطيق kelimesini kullanmışlardır. Böylece zamanla kelimelerin manalarının anlaşılmaları zorlaştığı için

mayan nüshalara da eksi (-) işaretiyle nüshaları sembolik harflerle gösteririm.

Bazı nüshalar birkaç kelimede birleşip de içlerinden kelime farkı gözlenen nüshalar (                                        ) içinde aynı kelimeye bitişik olarak gösterildiği gibi bazan da bir kelime fazla olursa (+...) artı veya eksik olursa (-...) eksi işareti ile gösterilir.

Ayrıca okuyucuyu ınkıtaa uğratmamak için yazmaların sayfalarını göstermek üzere sayfanın başladığı kelimenin önüne şöyle / (eğik) bir çizgi koyup satırın dışında harf sembolü ile beraber yaprak numarası yanında tek sayfalara yani yaprağın ilk sayfasına (a) ve çift sayfasına yani ikinci sağ sayfasına (b) harfi ile işaret edilir. Bunun hem okuyucuya ve hem tetkik edene çok faydası var. Okuyucu herhangi bir fırsatta yazmalara müracaat etme ihtiyacını duyarsa kolayca aradığını bulacağı gibi muhakkak da sık sık yazmalara müracaat etmek mecburiyetinde olduğundan çok kolaylık sağlamaktadır. Biz de tetkik ettiğimiz nüshaların hepsinin sayfasına işaret etmeğe çalıştık.

Bazı muhakkikler, yani eski yazma eseri inceleyip neşredenler, en eski yazma nüshayı, eğer müellifin kendi nüshası olursa daha âlâ, bu ise çok nadir ele geçer, esas alıp diğer nüsha farklarını sayfa altında gösterirler. Bunun mahzuru şudur : En eski nüsha da olsa dil bakımından yanlış bir kelime ve ibare kullanılabilir veya tashife uğramış olabilir. Halbuki başka nüshalarda onun doğrusu bulunmaktadır. Ama o nüshaları sayfa altında gösterir ve böylece okuyucu metni anlamak için sayfa altında başka nüshaların farklarına müracaat etmek zorunda kalır. Bu metod, eserin muhtevasından çok yazılı olan nüshanın yazısına önem vermiş oluyor. Ben ise metnin dile en uygun ve kolay hangi nüsha geliyorsa, onu metne alır ve böylece metni dil bakımından düzeltmeye önem veririm. Diğer nüshaların farklarını sayfa altında gösteririm. Ancak en doğrusunu yapmaya çalışırken yanılma ihtimali de mevcuttur. Başka birinin anlayışına ve dil zevkine başka bir nüshanın farkı uygun gelebilir o da o nüshayı seçer. Bunun için bütün nüsha farkları sayfa altında zikredilir. Bazı muhakkikler nüsha farklarını kitabın sonuna koymaktadır ki, okuyucuyu her zaman sayfaları çevirip farkları bulmakla uğraştırıyor. Nüsha farkları her ne kadar çok olursa olsun, aynı sayfanın altında zikredilmesi okuyucu açısından çok faydalıdır. Okuyucu bütün farkları ile metni bir arada görme ve ona göre mukayesesini yapma imkanına sahip olur. Ben bu metodu daha pratik ve faydalı bulduğum için takip ediyorum.

Başı :

(١ — b) بسم الله الرحمن الرحيم. رب تمم. احمد الله على منه..

Sonu :

الأخير: (٦٦١—a) الى سبيل الرشاد. وقع الفراغ من تسويده هذه النسخة ١١٤٥

Bu nüshayı tetkikte kullanmadık.

18- Tebsıratü'l-Edille, Aşîr Efendi Kütüphanesi 180 no'da kayıtlı 339 yaprak, 25 satır 8,5x14 ebadında bir nüsha ince yeni hat iledir. 1176 hicrî (1762 M.) yılında Sinan Paşa medresesinde Müderris Konyalı Osman Efendi tarafından temellük edilmiştir. Bunu da tetkikte kullanmadık.

اوله: (١ — a) كتاب تبصرة الأدلة للشيخ الإمام سيف الحق أبي المعين النسفي حفظه الله تعالى بلطفه الخفي.

Başı :

(١ — b) احمد الله على منه...

Sonu:

الأخير: (٣٣٩ — b) الى سبيل الرشاد. وقع الفراغ من كتابته... على يدى عبد القادر بن عبد الرحمن الدنوشوى فى البلدة الفاخرة عمرها الله بعلوم العلماء الى يوم القيامة. آمين آمين.

Tebsıratü'l-Edille'nin tetkikinde takip ettiğim yol diğer yazma eserlerin tetkikinde takip ettiğim yolun aynısıdır. Önce şunu belirtmek isterim. Bütün yazdıklarımda daima okuyucuyu düşünürüm. Onu yormadan okumasını ve anlamasını temin etmeğe çalışırım.

Ben sayfanın satırlarını rakamlarla işaretlerim. Sonra hangi satırda nüsha farkı varsa aşağıda rakamını zikrederim. O satırda bulunan kelime farkı iki şekilde olabilir. Birincisi, metinde olmayan ve zikredilmeyen bir farkı göstermek için, metinden bir önceki kelimeyi hatta, sayfanın altında zikredip hangi nüshalarda bulunduğunu işaretlerim, sonra o kelimenin farklı az veya daha çok kelime ilave olan nüshaların kelimelerini de virgülle ayırarak işaretlerim. İkinci olarak, eğer bu nüsha farkı olan kelime metinde zikrediliyorsa ve başka nüshalarda yoksa o zaman o kelimeyi veya uzun bir ibareyi (...) koyarak sayfanın altındaki nota alırım, hangi nüshalarda bulunuyorsa onlara işaret eder ve bulun-

fihrist olup baş tarafı müzehhep ve konular kırmızı kalemle yazılmıştır.

Birinci yaprakta şunlar yazılıdır :

(١ — a) كتاب تبصرة الأدلة لسيف الحق أبي المعين النسفي في اصول الدين على طريقة الإمام علم الهدى ابي المنصور الماتريدي رحمة الله عليهما والمسلمين آمين. استكتبه.. محمد بن احمد.. بمصر المحروسة ١١٣٨

Başı :

(١ — b) بسم الله الرحمن الرحيم. وبه نستعين. قال الشيخ الإمام الأجل الأستاذ أبو المعين سيف الحق قامع الملحدين ميمون بن محمد بن محمد معتمد بن محمد ابن محمد بن مكحول بن الفضل الفاضل النسفي عفا الله له وتجاوز عنه بمنه وكرمه. احمد الله على منته...

Sonu :

الأخير (٢٤٩ — a): الى سبيل الرشاد وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم. بحر الكلام (٢٥٠ — b — ٢٧٣ — a-1)

16- Tebsıratü'l-Edille, Selim Ağa Kütüphanesi 585 no'da kayıtlı 1138 H. (1725 M.) 324 yaprak 25 satır 8,5x17 ebadında italik yazılı bir nüshadır. Baş tarafında kitabın konuları sayfaları bildirilmeden yazılmıştır.

Başı :

اوله: (١ — b) بسم الله الرحمن الرحيم. قال الشيخ الإمام الأجل الأستاذ ابو المعين سيف الحق قامع الملحدين ميمون بن محمد بن محمد بن معتمد بن محمد بن محمد بن مكحول بن الفضل النسفي غفر الله له وتجاوز عنه بمنه وكرمه: احمد الله على منته

Sonu :

الأخير: (٣٢٤ — b): الى سبيل الرشاد. تم الكتاب بحمد الله وعونه وحسن توفيقه.. ووقع الفراغ.. عن يد الضعيف المحتاج الى رحمة ربه اللطيف حسن بن محمد بن حسن غفر الله له ولوالديه ولاستاذه ولمن نظر اليها بسنة ثمان وثلاثين ومائة والف بعد الهجرة النبوية.

Bu nüshayı kullanmadık.

17- Tebsıratü'l-Edille, Fatih Kütüphanesi 2908 no'da kayıtlı 611 yaprak, 21 satır 9,5x16 ebadında 1145 H. (1732 M.) yılında yazılmış olup harfleri büyük ve açık okunaklıdır. Sultan Mahmut (I) tarafından vakfedilmiştir.

Birinci varak :

(١ — a) كتاب التبصرة للعلامة النسفي تغمده الله برحمته واسكنه فسيح جنته بمنه وكرمه بجاه محمد صلى الله عليه وسلم.

Ebu'l-Muîn Nesefî'nin bütün eserleri bu suretle rivayet edilegelmiştir. Tetkikimizde bu nüshaya ( ب ) harfi ile işaret edilmiştir.

(١ — b) يقول كاتب اصله وهو الشيخ الامام العلامة فقير عفو اللّه تعالى محمد بن محمد السابق الحنفى الحموى لطف اللّه تعالى به ان يروى هذا الكتاب وهو تبصرة الادلة فى اصول الدين لسيف الحق ابى المعين النسفى عن شيخه العلامة محقق عصره كمال الدين محمد بن عبد الواحد بن عبد الحميد الشهير بابن همام الدين الحنفى (٧٨٩—٨٦١هـ ١٣٨٧—١٤٥٦) وهو عن الشيخ سراج الدين عمر بن علي الكنانى الشهير بقارئ الهداية (٨٢٨هـ ١٤٢٣م) وهو عن الشيخ علاء الدين السيرافى (٧٩٠هـ ١٣٨٨م) وعن السيد جلال الدين شارح الهداية ( ) وهو عن شيخه علاء الدين عبد العزيز البخارى صاحب الكشف والتحقيق (٧٣٠هـ ١٢٣٩) وعن الشيخ استاذ العلماء محمد بن محمد بن نصر البخارى المعروف بحافظ الكبير (٦١٥—٦٩٣هـ ١٢١٨—١٢٩٣م) وهو عن الشيخ شمس الائمة محمد بن عبد الستار بن محمد العمادى الكردرى (٥٩٩—٦٤٤هـ ١٢٠٢—١٢٤٤م) وهو عن [:كذا فى الأصل] شيخ الإسلام صاحب الهداية (٥٩٣—١١٩٦م) وهو عن الشيخ ضياء الدين محمد بن الحسين بن ناصر بن عبد العزيز التُّوسُوخِى ( ) وهو عن الشيخ علاء الدين ابى بكر محمد بن احمد بن ابى احمد السمرقندى ( ) وهو عن الشيخ الامام سيف الحق ابى المعين النسفى المصنف. وجميع مصنفاته بهذا السند. واللّه اعلم.

14- Tebsıratü'l-Edille, Üniversite Kütüphanesi 258 A'da bulunan 465 yaprak 17 satır 8,5x14,5 eski hat ve 11,5x14 yeni hat ebadında olan bir nüshadır.

Baştan sona şu yapraklar : 1, 2, 4, 7, 9, 189, 242, 252, 265, 435, 444, 456, 465, yeniden ve yazılışları, 1132 hicrî (1719 M.) dir. Geri kalan yapraklar arap neshi olup (6. H. asrı olabilir) çok eskidir.

Birinci yaprak : (١ — a) تبصرة الأدلة فى الكلام.

(١ — a): بسم اللّه الرحمن الرحيم صلى اللّه على سيدنا محمد.وآله اجمعين. قال الشيخ الإمام الأجل ابو المعين سيف الحق قامع الملحدين ميمون بن محمد بن معتمد ابن محمد بن محمد بن مكحول بن الفضل النسفى غفر اللّه له

(Kırmızı mürekkeple)

احمد اللّه على منته..

الأخير: (٤٦٥ — b) الى سبيل الرشاد. وقع الفراغ فى يوم الجمعة لسنة ١١٣٢

. Bunu kullanmadık.

15- Tebsıratü'l-Edille, Atıf Efendi Kütüphanesi 1215 no'da kayıtlı 249 yaprak 37 satır 11x23 ebadında 1138 H. (1725 M.) de Mısırda Muhammed. Ahmed Hoda tarafından yazdırılmıştır. Yenidir. Başında

Sayfa kenarları ve başlığı altın cetvelli olduğundan yenmiş ve sayfalar düşmektedir. Bunun için herkese verilmiyor. Bu nüshayı da kullanmadık.

12- Tebsıratü'l-Edille, Nuru Osmaniyye Kütüphanesi 2097 no'da kayıtlı 224 yaprak, 39 satırlı olup Abdullah Mısırda Kadı Veliyyüddin tarafından 1121 hicrî (1709 M.) de yazdırılmıştır. Buna ( ن ) harfi ile işaret ettik.

Bu cildin içinde, Abdulkahir Bağdadî'nin Usuluddin (228-b, 330-a) ve Hasan b. Ebû Bekr Kudsî (Makdîsî) Hanefî'nin Bahru'l-Kelam şerhi (301-b, 380-b) bulunmaktadır.

Matbu'da farkları belirtilmiştir. (b-1)

Sonu :

الأخير: (٢٢٤—a) الى سبيل الرشاد انني والحمد لله وحده وصلى الله وسلم على من لا نبى بعده. قد تم تبصرة الادلة بالمُنى والخير للمولى ولى الدين، بيد الفقير محبه عبد اللطيف العاجز الداعى له المسكين فى واحد من بعد عشرين اقتفت مائة وألفا قد خلت بيقين.

13- Tebsıratü'l-Edille, Beyazıt Kütüphanesi 3063 no'da kayıtlı 1126 hicrî (1714 M.) yılında Ahmed b. Süleyman Dimaşkı tarafından yazılmış ve karşılaştırılması yapılmıştır. 25 satırdır. 22x17 ebadında 325 varaktır. Başında fihristi vardır. Birinci yaprakta şunlar yazılıdır :

Kulların en zavallısı Muhammed Şeyhzade ülkelerin en şereflisi olan Mekke-i Mükerremede bu kitaba malik oldu.

Mısırda 1139 h. (1726 M.) Muhammed Tacuddin Abdulmuhsin'in mülkiyetine geçti.

(٢ — a): كتاب تبصرة الأدلة لسيف الحق أبى المعين النسفى فى اصول الدين. على طريقة الإمام علم الهدى ابى منصور الماتريدى: وهو ميمون بن محمد بن محمد بن سعيد بن محمد بن مكحول بن ابى الفضل ابو المعين النسفى المكحولى فى ملك محمد تاج الدين عبد المحسن فى مصر المحروسة ١١٣٩

Buradaki metin matbu'da işaretlidir. (b-2)

الأخير: (٣٩٣ — a) الى سبيل الرشاد. وافق الفراغ فى تسويد هذا الكتاب ومقابلته فى سنة ١١٢٦ على يد احمد بن سليمان الدمشقى. قوبلت هذه النسخة بنسخة المرحوم ازبك العلائى بجامعة الكائن بالازبكية على يد محمد بن احمد بن حسن بن اسماعيل الحنفى فى سنة ٨٤٦

Bu sayfada Tebsıratü'l-Edille (b-1)'nin rivayet senedi ki icazet sayılır, bulunmaktadır. Tarihi öneminden dolayı onu buraya alıyoruz.

kalanı 1166 hicrîde yazılmıştır. 23 satırlı olup eski yazı 12x17 ve yenisi 11x17,5 ebadındadır.

Birinci yaprak sayfasında şunlar yazılıdır :

(١ — a): وإنما سمى الشيخ ابا المَعين لأن الحق يجرى على لسانه كالمعين. رأيت
فى هامش كتاب قد نسخه من نسخة المصنف رحمه الله

وكان المصنف أبو المعين ميمون بن محمد المكحولى النسفى رحمه اللّه، فرغ من
تصنيفه وجمعه وقت العصر من يوم الأربعاء السابع من شهر ربيع الآخر. سنة ٥٠٠هـ

Muhammed b. Dekkan bu kitaba malik olmakla mutlu olmuştur.

Buna (ق) harfi ile işaret ettik.

10. Tebsıratü'l-dille, Raşit Efendi (Kayseri) Kütüphanesinde 496 no'da kayıtlı 276 yaprak olarak bulunmaktadır. İstinsah tarihi yoktur. Yenidir.

Buna (ص) harfi ile işaret ettik.

11- Tebsıratü'l-Edille, Yeni Cami Hadice Sultan Kütüphanesi 733 no'da kayıtlı 375 yaprak 1114 H. (1702 M.) tarihinde yazılmıştır. 25 satırlı 7,5x17 ebadında Abdullah b. Abdurrahman Urlavî tarafından yazılmıştır.

a-1 Birinci yaprağında Saltanatı Aliyye-i Osmaniye müftüsü Feyzullah Efendinin kitaplarındandır.

Meymun b. Muhammed b. Muhammed Saîd (Mutemid) b. Muhammed b. Muhammed b. Mekhûl İmam Zahid mümtaz alim'in at-Temhid li Kavaidi't-Tevhid ve Kitabu't-Tebsıra fi'l-Kelam eserleri vardır.

Ömer b. Muhammed (Nesefî 537 H. 1142 M.) el-Kand fi Ulemai semerkand kitabında doğunun ve batının alimi olup onun deryasından avuçlanılır ve ışığı ile aydınlanılırdı. Yetmiş yaşında olarak 508 H./1114 M. yılında vefat etmiştir, demektedir.

Baş taraf : (١ — b): احمد الله على مننه..

Sonu :

الأخير: (٣٧٥ — a) — الى سبيل الرشاد. وقد وقع الفراغ من كتابته... لسنة
اربعة عشرة ومائة وألف على يدى... عبد الباقى بن عبد الرحمن الاورلوى.

7- Tebsıratü'l-Edille, Serez Kütüphanesinde 1395 no'da kayıtlı olup Arap neshi (yani 6. hicrî asır takribi) ile sonu eksik olarak 247 yaprak, 19 satırlı 15x11,5 ebadındadır.

Birinci yaprakta : (١ — a) تبصرة الأدلة للنسفى رحمه الله ilmi kelâma dair Tebsıra kitabı Mir Ahmed b. Hacı Mustafa b. Ahmed Ağanın vakfettiği kitaplardandır. Matbu'da sayfa farkı yazılıdır. (b-1)

Bu nüsha sonundan eksiktir. Mevcut olanın sonu :

(٢٤٦ — a): الكلام فى اثبات كرامات الأولياء

Son cümle

آخر (٢٤٦ — b) سادًا لطريق الوصول الى معرفتها فهو فى غاية الجهل والغباوة ثم نقول كيف يؤدى ذلك الى الالتباس بين الكرامة بالمعجزة والمعجزة تظهر على اثر دعوى.

Kitabın içinden bir varak bundan sonraya konmuş bulunmaktadır. Eksikliğin ve sayfaların yer değiştirmelerinin sebebi işaret ettiğimiz gibi ciltcilerden kaynaklanmaktadır. Cilde vermeden önce uzmanlar tarafından varaklar, yapraklar rakamlanmalıydı.

Bu nüshaya (س) harfi ile işaret edilmiştir.

8- Tebsıratü'l-Edille, Selim Ağa Kütüphanesinde 586 no'da kayıtlı Arap neshi (Takribi 6. hicrî asır) sonu 52 varak eksiktir. 252 yaprak olup 23 satır 12x19 ebadında ünvanlar büyük harfledir.

Birinci yaprak : (١ — a): اصول الدين. كتاب فى اصول الدين.

تبصرة الأدلة للنسفى فى اصول الدين والعقائد يسمى بتبصرة الأدلة.

Matbu'da işaretlenmiştir. (b-1) بسم الله الرحمن الرحيم

اللهم يسر احمد الله تعالى وإذا فرغنا ... ان شاء الله ...

الكلام فى اثبات النبوة والرسالة (١٦١— a)

Sonu : (b — ٢٤٨) الكلام فى الارادة

الأخير: (٢٥٢ —b): لايتصور من سفيه جاهل. فإنه بمنزلة قول من يقول لو شئت لأوقعت نفسى فى النيران الجاحمة واسقطت نفسى عن رؤس الجبال الشاهقة ولأخذت بيدى الحيات الناهشة. جل ربنا تعالى عن التكلم بمثل هذا والله موفق.

Bu nüshayı kullanmadık.

9- Tebsıratü'l-Edille, Kılıç Ali Paşa Kütüphanesi 506/2 (m) 305 yaprak olup 189. yaprağa kadar Arap neshi (altıncı hicrî takribi) geri

قال الشيخ الإمام عمر بن محمد المصرى ابوه النسفى تغمده الله بالمغفرة والرضوان، بعث من سمرقند الى بخارى احرسهما الله جزى سيف الحق خيرا صنع بتصنيف تبصرة الأدلة وجمع [..عشرين بيت: شعر].

171 yapraktan 203 yaprağa kadar yeni yazılmış olup öncesi ve sonrası aynı olup 658 H. yılının tarihini taşımaktadır.

5- Tebsıratü'l-Edille, III. Ahmed 1894 no'da kayıtlı, Muhammed b. Salur (?) b. Alim Haccac b. Ahmed Hasan Erkûmî Şems سمس (Şems) diye mulakkab olan tarafından Buharada Fahreddin Müceyrî medresesinde 663 tarihinde yazılmıştır. 270 yaprak 10,5x13 ebadında 23 satırdır. Birinci sayfada konular yazılıdır. Bu Tebsıra'ın ikinci cildidir ve الكلام فى اثبات النبوة والرسالة den başlar. Biz buraya kadar olan birinci cildi tetkik ettik. Bu nüsha konumuzun dışındadır.

6- Tebsıratü'l-Edille, Damad İbrahim Paşa Kütüphanesinde 778 no'da kayıtlı 304 yapraktan ibaret ve 766 H. (1364 M.) yılında Alim b. Muhammed tarafından yazılmıştır. 25 satırlı 14,5x20 ebadındadır.

Baş tarafında aynı yazı ve aynı kağıt bir yaprakta şunlar yazılı :

إنما سمى المصنف ابا المعين لأن الحق يجرى على لسانه كالمعين

Besmeleden sonra hamdeleden önce bu kitabın bazı nüshalarında; şeyh Yüce İmam zahit dinin ve hakkın kılıcı Ebü'l-Muîn-Allah ona acısın ve ondan razı olsun dedi. Sözü kullanılmaktadır.

Bu kitap Allah'ın en fakir kullarından Mustafa b. Abdullah'ın kitaplarındandır. 980 H. senesinde Yahya b. Muhammed Madih'ın mülkiyetine geçmiştir. Sonra 1041 H. yılında Allah'ın en fakir kullarından Ali b. Mervan b. Abdullah'ın mülkiyetine geçmiştir.

Bu yaprağın (b) sayfasında kitapla ilgili olmayan yazılar vardır. Kitabın birinci yaprağında :

(١ —a): قال السيد الإمام ابو القاسم بن يوسف الحسنى المدنى فى كتابه المرسوم بالمصداق فى علم الكلام فصل فى صفة الخوض فى هذا الفن (...صحيفة كاملة)

Matbu'da bu sayfa farkı gösterilmiştir. (b-1)

Sonu : الأخير: (٣٠٤ — b) الى سبيل الرشاد. وقد فرغ من تنميقه... عالم بن محمد فى يوم الخميس بن سلخ شهر الله الأصم رجب عظم الله حرمته سنة ست وستين وسبعمائة.

Buna (د) harfi ile işaret edilmiştir.

4- Tebsıratü'l-Edille, Fatih Kütüphanesi 2907 no'da kayıtlı 234 yaprak olup 658 H. (1259 M.) yılında Latif lakablı Muhammed b. Ali b. Mesud tarafından Semerkand'da yazılmıştır. 26 satır, 16,5x22,5 ebadındadır. Hattı eski ve oldukça harekelidir. Baş tarafında iki yeni yaprakta kitabın fihristi ve bazı bibliyoğrafya bilgileri bulunmaktadır. Kitabın asıl yaprağı ile aynı kitabın fihristini havi birinci yaprağının ilk sayfasında şu bilgiler vardır :

Muhammed Kermastı'nın oğlu Husrev'in kitaplarındandır. Affeden Allah ikisini de affetsin.

Bu kitap, Ebu'l-Muîn Meymun b. Muhammed b. Mekhûl Nesefî'nin تبصرة الأدلة فى علم الكلام adlı kitabıdır. Allah geniş rahmetini onlara teşmil etsin. Bu yaprağın (b) sayfasında kitabın fihristi bulunmaktadır. Bundan sonra kitabın birinci yaprağı gelir.

1-a bu nüsha-i celilenin etrafında olan havaşî ve işarat İmamı Sığnakî hattıdır. Badehû kibar-ı ulemâ tedâvül ve tenavül ittikten sonra muhaşşi Sa'di Efendi hazretleri malik olup ladei enzar zul-itibar etmişlerdir (169)

كتاب تبصرة الأدلة للإمام الأجل الزاهد علم الهدى حجة الله فى الأرض سيف الحق أبى المعين النسفى أنار الله برهانه. ترجمة المصنف أبى المعين ميمون بن محمد النسفى المتوفى سنة ثمان وخمسمائة. اوله: احمد الله على منن...

Allah'ın en zayıf kullarından necm olarak çağrılan Tac Cürcaninin oğlu Muhammed bu kitaba malik olmakla mutlu olmuştur. Sad b. İsa da bu kitaba malik olmakla mutlu olmuştur. Bu, muhaşşi Sadi Efendinin yazısıdır. Ebû Bekir Suudinin oğlu Ahmedin oğlu Muahmmed Tahavinin kitaplarındandır.

اعلم أن جميع الخطوط التى كتبت فى حواشى هذه التبصرة بخط العلامة نعمان الثانى مولانا حسام الدين السغناقى تغمده الله بالرحمة والغفران. والإمام السغناقى له كتاب التسديد شرح التمهيد للمصنف وهما عندى موجود بعناية الله تعالى متعنا بهما. محمد بن عبد الرحيم

Matbu'da bu sayfa farkı gösterilmiştir. (-b-1)

الأخير: (a — ٢٤٣).. الى سبيل الرشاد. صلى الله على نبينا محمد... وقد اتفق اختتام كتابة هذا الكتاب اللطيف... الاول منهم الى الآخر غداة يوم الثلاثاء التاسع من شهر المبارك شعبان من شهور سنة ثمان وخمسين وستمائة فى بلدة سمرقند وكتبه... محمد بن على بن مسعود عرف بلطيف [غير مقروء] اصلح الله شأنه...

(169) Bu, bu şekilde eski türkçe bir kayıttır.

yanlışları, tashîfleri var, sonraki nüshalar daha sıhhatli görülmüştür. Onların asılları daha eski başka nüshalar olmalıdır.

2- Tebsıratü'l-Edille, III. Ahmed, 1866 no'da kayıtlı (25 b-245 a) yaprakları arasında olan 27 satırlı 13,5x24 ebatlı 653 hicrî (1255 M.) tarihinde, Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr ve Necm el-Maî (el-Maği) lakabı ile bilinen biri tarafından yazılmıştır. 25-a sayfasında 21 beyitlik bir şiir bulunur. Bu şiir bazı nüshalarda da vardır. Tebsırayı över. Matbu'da bu sayfa farkı gösterilmiştir. (b-2a)

الأخير: (٢٤٥ — a) الى سبيل الرشاد. وصلى الله على محمد وآله الطيبين الطاهرين وسلم تسليما كثيرا.. اسلم الفراغ بعون الله... محمد بن احمد أبي بكر (؟) الملقب بنجم حد الالمعى فى ثلاث وخمسين وستمائة.

Bu yazmaya ( أ ) harfi ile işaret ettik.

3- Tebsıratü'l-Edille, Laleli Kütüphanesi 2162 no'da kayıtlı, 360 yaprak, 23 satır 13x20,5 ebatlı yazma olup 654 H. (1256 M.) tarihinde yazılmıştır. (1-a) Birinci sayfada şu kayıtlar bulunmaktadır.

كتاب تبصرة الأدلة الذى صنفه الشيخ التحرير ابو المعين النسفى...

Bu yazmanın baş sayfasındaki kayıtlar :

Muid Halil b. Süleyman buna malik olmakla mutlu olmuştur. Sonra Allaha en çok muhtaç olan Taşköprîzade olarak ün salan Halil oğlu Mustafa oğlu Ahmed'in mülkiyetine Konstantiniye beldesinde 928 H. yılında intikal etmiştir. 906 hicrî ortalarında Sakıf (?) b. Ahmet Semerkandi Hanefi'ye intikal etmiştir.

Sultan Mustafa Elyehi'nin Daru'l-Hadisinde müderris olan Hacı Muhammed Emin Seri'ye intikal etmiştir. Bazı satırlar arasında açıklamalar vardır. Baş tarafında sonradan fihrist yapılmıştır. Bu yazmanın başı ve sonu tam aynı yazı ve aynı kağıt ise de şu yapraklar orada yenidir. 83, 235, 236, 273, 278, 291, 292, 299, 300, 307, 308.

Matbu'da bu sayfa farkı gösterilmiştir. (-b-1)

الأخير: (٣٥٩ — b) الى سبيل الرشاد. تمت قراءته فى سنة ٦٥٤هـ.
(٣٩٠ — a) قال الشيخ الإمام الجليل عمر بن محمد المقرى ابوه النسفى بعث من سَمَرقَند الى بخارى حين فرغ الشيخ الإمام الأجل ابو المعين عن تصنيف هذا الكتاب، هذه الابيات:

Burada 20 beyitlik bir şiir vardır. Bu nüshaya ara sıra müracaat ettik. İşareti (ل) dır.

## TEBSIRATÜ'L-EDİLLE'NİN YAZMALARI

İstanbul kütüphanelerinde Tebsıratü'l-Edille'nin on sekiz tane yazmasını tespit etmiş bulunuyoruz. İstanbul'un içinde ve dışında başkalarının da bulunması ve ortaya çıkması mümkündür. Kütüphaneler tam ilmi bir tasniften geçmediği gibi, Anadolu'da henüz kütüphanelere intikal etmemiş kitaplar bulunabilmektedir. Bunun sebebi de Anadolu köylerinde Osmanlı döneminde kurulu medreseler bulunmaktaydı. Bu medreselerde alınan diplomalar, icazetler T.C. Milli Eğitim Bakanlığı Talim-Terbiye Başkanlığınca Yüksek Tahsil sayılmaktadır [168]. Tespit ettiğimiz bu yazmalardan en eski olanlarını esas aldığımız gibi yenilerden de esas alarak yeniler ile eskiler arasında bir karşılaştırmaya da imkân vermeye çalıştık. Pek ender de olsa, bazı kelimelerde, elimiz değdikçe diğer nüshalara da göz attık. Bazı nüshaların asıl sayfalarında bir kısmı bazan baştan ve sondan, bazan yalnız baştan ve bazan da yalnız sondan ve bazan yalnız da ortadan ve değişik yerlerden kayıplar ve eksikler vuku bulmuş ve bunlar son zamanlarda yani belki de on ikinci hicrî asırdan eski ve tam nüshalardan faydalanılarak tamamlanmışlardır. Bunun 1762 Milâdîde vefat eden Sadrazam Koca Ragıp Paşanın devrine rastladığını hatırlamak lazım. Ragıp Paşa ilme çok önem vermiş ve birçok eski eserlerin tekrar tekrar yaldızlı olarak yeniden yazılmaları dönemini açmış sayılmalıdır. Gördüğümüz ve tespit ettiğimiz yazmaları kısaca tanıtmak gerekmektedir.

1. Tebsıratü'l-Edille, Carullah Kütüphanesi 1128 no da kayıtlı, 329 yaprak, 23 satır 13,5x22,5 ebadında olup 571 hicrî (1175 M.) yılında yazılmıştır. Buna ( ج ) harfi ile işaret ettik. Baş tarafında kitabın hattı ile fihristi bulunmaktadır. Birinci sayfasında (1-a).

كتاب تبصرة الأدلة للنسفى فى أصول الدين. ملكه من فضل اللّه محمد بن العلالى..

Matbu'da bu sayfa -b-1 nüsha farkı gösterilmiştir.

آخر الكتاب: (٣٢٩ — a) الى سبيل الرشاد ثم الكتاب فى الأصول... وقع الفراغ من كتابته سنة احدى وسبعين وخمسمائة لهجرة سيدنا محمد خاتم النبيين صلى اللّه عليه...

Kitabın yazarı Ramazan b. Yusuf b. Muhammed b. Yusuf b. Ahmed b. Fadl Hanefî Şeybanî. Bu nüsha elimizde en eski nüsha olduğu halde

(168) H. Atay, Osmanlılarda Yüksek Din Eğitimi. 110, İstanbul 1983

Kuran getirdiği hükümlerin ve ilkelerin diğer kısmında, otoriteye yani yalnız vahye ve Allah'ın sözü olduğuna dayanmaktadır. İhlas suresindeki ilkeler, Allah'ın varlığına, birliğine dair olduğu halde, bir tahlile ve felsefî ilkeye dayandırılmamıştır. Doğrudan önermeler ve postulat şeklinde bildirilmişlerdir. Kuran'a inanmayan onlara inanmayabilir. Ama "Yerde ve göklerde Allah'tan başka tanrı olsaydı, ikisi de yok olup giderdi," âyetine inanmayan bir kimse, Allah'ın bu âyette bildirdiği Allah'ın birliğine inanması zorunludur. Çünkü bu âyet aklî delile dayanıyor ve aklî delili ortaya koyuyor, onu insanoğluna hatırlatıyor.

Kuran'da namaza, oruca, zekâta, abdest almaya vesaireye dair hükümler, yalnız Kuran'a inanan kimseye göre gereklidir. Çünkü Kuran Allah'ın sözüdür ve Allah'ın sözü bizâtihi delildir. İşte buna naklî veya semi' delil denir. Hz Muhammedin (s.a.) sözleri de naklî delil sayılır ve onun peygamberlik otoritesine dayanır. Bunlarda aklî delil değil, hikmet ve felsefe yani fayda ve zarar aranır.

Tebsıra'yı daha fazla tahlile tabi tutarak sözü uzatmak istemiyoruz. Aslında Tebsıra'nın kendisini okumak en çıkar yoldur.

Şimdi Tebsıra'nın neşre hazırlanması için esas aldığımız yazmaları tanıtmamız gerekmektedir. Metin neşirlerinde tutulan teknik bir yoldur bu...

İki tanrının anlaşmazlıklarının mümkün olmasının yeterli olduğunu söyleyenlerin sözlerini yukarıda zikrettiğimiz gibi, Koca Ragıp Paşa da iki tanrının anlaşmazlıklarının imkânını anlaşamayacaklarının delili olmakta yeterli olduğunu nakletmiştir.

Temanü' (Engelleşme) delili hakkında kelâmcıların tenkit ve açıklamasına ışık tutmaya çalıştık. Konu iki yönden çok önemlidir. Birincisi, Allah'ın birliğini ortaya koyması ve en güvenilir delil sayılmasıdır. Bu, Kuran'ın gelişinin asıl amacını teşkil eder. Baştan sona Kuran Allah'ın birliği ve ondan başka Allah olmadığı meselesini her türlü anlayışa ve her durumda ve her insana değişik misal ve ifade ile anlatmaktadır. Kelâm bilginleri bu hususta ittifak halindedirler. Ancak, sahip oldukları ve daha önce kabul ettikleri ilkelere göre temanü' delilini açıklamaları, birbirinin daha önceki esaslarına karşı olduğu için, birbirini tenkit etmişlerdir. Bunu göstermek için bu delilin açıklanmalarında ve verilen cevaplarda, kaçınmağa dikkat etmekle beraber, tekrardan kurtulamadık. Ancak bu tekrarların da kendilerine göre bir yönü bulunmasına dikkat ederek, konunun daha iyi anlaşılmasına yardımcı olmaya çalıştık. Aslında Allah'ın birliğinin delili yalnız temanü' değildir. Allah'ın birliğinin delilleri ve temanü' başlı başına bir konu olarak işlenmelidir.

İkinci önemli nokta, Kuran-ı Kerîm'in getirdiği ve zikrettiği hükümlerin hepsi sırf otoriteye dayanmamaktadır. Yani akla, insanın bilgi verilerine dayanmayan, sırf nakle dayanan hükümler ve ilkeler olmadığını bilmek gerekmektedir. Kelâmcılar arasındaki tartışmaların, akla hitap edip etmeme ve felsefî-mantıkî düşünceyi hiçe sayıp saymama üzerinde olduğunu da görmüş olduk.

Bu hususta benim de söylemek istediğim şudur : Kuran-ı Kerîm getirdiği hüküm ve ilkelerde iki yöntem tatbik etmektedir. Bunlardan biri, getirdiği hükmü akıl ilkelerine ve insanın çeşitli yollarla elde ettiği ilim verilerine göre anlatmaktadır. Bunun için sık sık insanı aklî ilkelere ve kendi bilgi verilerine göre düşünmeye çağırmakta ve düşünmediği zaman onu dört ayaklı hayvandan aşağı görmektedir. Meselâ Allah'ın varlığı, birliği, kudreti ve ilmi ile ilgili hükümler, ahiretin varlığına dair deliller, Hz Muhammedin peygamberliğine ait hükümler ve deliller hep istidlâle, akıen hüküm çıkarmaya dayanmaktadır. İçki ve kumar yasağı, delile ve delil göstermeğe, tahlile dayanmaktadır. Usul-ı-fıkh âlimleri yani İslâm Hukuk filozofları Kuran'ın getirdiği hükümlerdeki sebeplere dayanarak, başka hüküm çıkarmaları da hükümlerdeki aklî dayanağı bilmekle olmaktadır.

malüle, sebepten müsebbebe yapılan istidlâle burhanı limmî ve malülden illete (nedenliden nedene) olan istidlâle de burhan-ı innî denir (166). Ateşin varlığından dumanın varlığına olan istidlâl, burhan-ı limmîdir, çünkü ateş dumanın sebebidir. Dumanın varlığından ateşin varlığına olan istidlâl ise, burhan-ı innîdir. Allah'ın varlığından, kâinatın varlığını ispat etmek burhan-ı limmî olup filozofların yoludur. Kâinatın varlığından Allah'ın varlığını ispat etmek burhan-ı innîdir ve kelâmcıların yoludur. Fahreddin Razîden sonraki kelâmcılar, her iki metodu da kullanmışlardır. Hem limmîyi ve hem innîyi imkân ve hudûs delilleri olarak yirminci asrın büyük kelâmcılarından saydığım Mustafa Sabri (Şeyhül İslam) Temanü' deliline temas etmekle Muhammed Abduhun Tevhid Risalesindeki açıklamasını yeterli bulmamaktadır.

"İki tanrı bulunmuş olsa, her biri diğerinin isteğinin zıddını isteyebilir. Bu durumda aralarında anlaşmazlık çıkar ve tartışma başlar. Çünkü tanrılık fikir hürriyetsizliği ile bağdaşmaz. İki tanrı bulunsa ihtilaf ederlerdi, demeyiz. Zira ihtilaf etmeleri gerekmediği gibi ittifak etmeleri de gerekmez diye bize itiraz edilmesin. Biz sözümüzü ihtilaf etmelerinin mümkün olabileceği üzerine bina ederiz. Delili, başından sonuna kadar imkân üzerine bina etmek, bu delilde dikkat edilmesi gereken en önemli bir noktadır.

Anlaşmazlıkları mümkün olursa, ikisinin veya ikisinden birinin, isteğini icra etmekten âciz olması imkânı veya ihtimali kaçınılmaz olur. Tanrının isteğini icra etmekten âciz olması ihtimali, her türlü eksikliklerden uzak bulunan tanrılığına zıt ve muhaldir. Bu aczinin gerçekleşmiş ve vuku bulmuş olması gibi müstahildir. Allah'ın birliğini iki tanrıdan birinin gerçekleşen anlaşmazlıklarına dayanan âciz olmanın lüzumuna dayandırmaya muhtaç değildir ki, Muhammed Abduh öyle sanmıştır. Çünkü iki tanrı arasında ihtilafın vukuu zorunlu değildir. Ne var ki anlaşmazlıklarının mümkün olması zorunludur. Zira ikisi de müstakil tanrıdır. Âciz düşmenin mümkün olması, tanrılığa çelişki teşkil etmesi için kâfidir. Muhammed Abduh, iki tanrı arasında anlaşmazlığın muhakkak (gerçekleşmiş) olduğunu veya anlaşmazlığın mümkün olmasını ikinci tanrının imkânsızlığı gerektireceğinin yeterli olmayacağını sanmıştır. Temanü' delilini anlaşmazlığın gerçekleşmesi üzerine kurmak ile anlaşmazlığını imkânı üzerine kurmak arasındaki fark kelâmla ilgilenmeyen kimselere gizli kalan kelâm ilminin inceliklerindendir (167).

(166) Mustafa Sabri (1869-1954)/1919-1920 Şeyhü'l-İslam, Mevkifü'l-Akl ve'l-İlm ve'l-Alem min Rabbil Alemin ve İbadihi'l-Mürselin, 3/83, Hamiş de dahil, 1/134 Mısır 1369 H./1950 M.

(167) Sefînetü'r-Ragıp,24

söylerken delil ileri sürüyor ve istidlâl yaparak aklı kullandırarak anlatıyor. Ne var ki delilin basit bir ifade ile anlatılması onun derinliğine tartışılmasına ve felsefesinin yapılmasına mani teşkil etmez.

Ancak iki hususu ortaya koyarak meseleyi açıklığa kavuşturmak gerekiyor. Önce âyet kâinatın yaratanı olduğunu amaçlamıyor. Bu illiyet nazariyesini ilgilendiriyor. İkinci husus, kâinatın düzeninden Allah'ın birliğine gidiyor. Düzen birlikten ve düzenleyenin bir olmasından doğar. İşte burada şöyle bir saptama insanın aklına geliyor : Kâinatın bu düzeni tek bir düzenleyeni gerektirmez; birkaç düzenleyen olabilir. İşte birkaç düzenleyen olabilir fikri, Kuran'a inanan bir kimsenin ihtimal vermeyeceği bir yöndür. Çünkü Kuran'ın otoritesine inanmıştır. Bu ihtimal onun aklına gelmez ve Allah'ın birliğini kabul eder. Fakat halk dediğimiz insanlar bile, bir âile birliği içinde yaşıyorlar. Ayrıca toplumların, aşîretlerin ve devletlerin hep bir başkanı olduğunu görüyor ve biliyorlar. İşte Kuran'ın da ilk anda anlaşılmasını kolaylaştıracak insanın görgüsü ve tecrübesi ile elde ettiği bilgiye de hitap ederek, onu delil getirmesi hatabî ve sırf otoriteye dayanan bir delil olduğu iddiasını çürütmüş olur. Bundan sonra görgü ve tecrübe delilinin kesinlik derecesi tartışılabilir. Şüphesiz halk kâinatı bir bütün olarak kavrayamaz; ona böyle evrensel bir delili anlatmak için, felsefe okuması ve hatta filozof olması gerekir. Halkın anladığı bir kavram ve delil olması da felsefî olamayacağını iddiaya götürmez.

Zannî önermelere gelince, sanıya dayanan ve tahmin edilen önermeler ki, zıddını düşünmek imkânı varken bir şeyi tercih etmektir (162).

Zannî olan, birçok ihtimalden gelişi güzel ve sağlam hiç bir delile dayanmadan birini seçmektir. Eğer birkaç ihtimalden hiçbiri seçilmezse ve biri tercih edilmezse o şüphe olur. Kuran'ı Kerîm zannın gerçekten yana bir şey ifade etmediğini açıklamıştır (163). Kuran böylece zanna değer vermemekle ona dayanmadığını belirtmiş oluyor.

Burhan kelimesi Kuranda da geçmektedir. Kuran, burhanı kesin delil anlamında kullanılıyor (164).

Burhan, öncülleri kesin bilgilerden (yakiniyattan) yapılan bir kıyas olup kesin bilgi elde etmekte kullanılır (165). Burhan iki çeşittir. İlletten

---

(162) Necm-53/28, Yunus 10/36, En'âm 6/148
(163) Enbiyâ, 21/24
(164) Klasik Mantık 187, Tarifat 64
(165) Tarifat 64 : Eyyub b. Musa Ebu'l-Beka (1094 H./1683 M.) Külliyat, 101 Bulak 1253

mekten aciz kalmasıdır. İbare ile (sözlük anlamı) olan delil de göklerin ve yerin görülen nizamdan çıkıp bozulmasıdır [157].

Hatabî ve burhanî terimlerini burada açıklamak istiyorum. Çünkü bu terimler burada geçiyor. İnsanın zihninde tazeliğini koruyor ve hemen açıklanmasında konunun anlaşılması bu terimlerin anlaşılmasına bağlanmıştır.

Bu terimler mantık terimidir. Mantıkta bunların tanımlarını ve kullanışlarına göz atmak gerekir.

Hatabî delil, makbûl (çoğulu makbûlât) veya zannî önermelerden yapılan kıyas yani delildir [158]. Makbûl önerme, inanılan kimsenin sözüdür. Sözü söyleyenin otorite, güvenilir, salahiyetli olduğuna inanılarak kabul edilen söz, hükümdür [159]. Bu şu demektir ki, söylenen sözün bir delile dayanması söz konusu değildir. Yalnız o sözü söyleyen kaynağa bakılır. Delil, kaynağın kendisidir, yoksa sözün içerdiği anlam ve delil göz önüne alınmaz. Sözü söyleyen kaynak vahiy (semavî) olabilir, kerâmetine inanılan bir kimse olabilir, ilmine güvenilen kimse olabilir, Peygamber olabilir [160]. Sözün kabul görmesi sadece bu gibi kaynakların sözleri olmasındandır. Bunun için düşünmeden taşınmadan bu kaynakların kabul edilen sözlerine makbûlât denmiştir. İşte bu gibi sözlerden getirilen delile mantıkça hatabî delil denir.

Şimdi bu anlamı âyeti kerimeye tatbik edelim. Âyette deniyor ki :

"Gökte ve yerde Allah'tan başka tanrılar olsaydı, yer ve gökte düzen bozulur giderdi" [161]

Bu âyetin sözlük anlamı, Allah'tan başka tanrı olsa yer ve gök harap olup giderdi. Yer gök sağlam, yerli yerinde olduğu için Allah'tan başka tanrı yoktur ve Allah birdir. Kuran'a Allah'ın sözü olarak inanan kimse başka hiç bir düşünceye gitmeden, madem Allah öyle dedi, bu doğrudur. Kâinatın düzgün yerli yerinde bulunması Allah'ın bir olduğunu gösterir.

Bize göre bu âyete, hatabî delil, yani sırf söyleyenin otoritesine dayanan anlamda bir delil demek yanlıştır. Otorite (Allah) bu sözü

---

(157) Seyyid Şerif, Tarifat 134, Beyrut 1985, Prof. Dr. Necati Öner, Klasik Mantık, 188 Ankara, 1982
(158) Tarifat, 289; Klasik Mantık, 187
(159) Tarifat, 289
(160) Enbiyâ, 21/22
(161) Tarifat, 187; Necati Öner, Klasik Mantık 187

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

Temanü' delilinin Mâturîdî ve Eşarî tarafından Allah'ın birliğine kesin delil olarak kullanıldığı gibi [154] Cüveynî ve Ebu'l-Muîn Nesefî de temanü' delilini aklî kesinlikte bir delil olarak gördükleri ve bu hususta Mutezileye sert cevaplar verdiklerini yukarıda zikrettik. Taftazanî'ye çağdaşı Abdullatif Kirmanî hücum ediyor. Bu hususta Taftazanî'nin öğrencisi Hükemauddin Muhammed Buharî Hanefî ona cevap veriyor. Bunun özeti şudur :

Allah'ın varlığının ve birliğinin delilleri insanların anlayışlarına göre değişir. Allah'ın birliğine inanmak hem halka ve hem düşünürlere şâmildir. Halk kesin olan burhanî ve aklî delilleri kavrayamaz. Onların anlayabilecekleri hitabî ve genel deliller gerekir.

Kuran-ı Kerîm ancak âlimlerin anlayabilecekleri kesin aklî delillere işâret yoluyla şamil olduğu gibi halkın anlayabileceğine göre manayı sözlük manasıyla anlatmış olur. Böylece Kuran, hem burhanî ve hem hatabî delili bir arada ifade etmiş bulunur. Şimdi âyette hatabî olan delil anlayışı şudur : Tanrılar çok olduğu zaman yer ve göklerin görülen nizamının bozulmasının gerekmesidir. Açıktır ki burada tanrıların ihtilaf etmesi, aklen zorunlu değildir; anlaşma imkânları vardır. O halde yerin ve göklerin düzeninin bozulmasının gereği gelenekseldir. Fahrettin Razî de buna işâret ederek, Yüce Allah burada mümkün olanı görünüşte vuku bulmuş olarak anlattı [155] der.

Yukarıda Allah'ın birliğini anlatan temanü' delilinin felsefî ve aklî metafizikî kesin bir delil olduğunu Cüveynî ve Nesefî'de tekrar tekrar açıkladık. Ancak burada da hatabî karşılığında bürhanî ve kesin delil olduğunu nasıl anlatıldığını nakletmek istiyorum ki, yukarıda anlatılanların kesin delil oluşunun anlatılmış olması daha kolay ortaya çıksın. Âyetin kesin delil oluşuna işâret edilmesi, kelâmcıların ittifak ettiği bir husustur. Bu güç yetirilebilecek bir şeyin iki güçlü (kâdir) tarafından oluşmasını ya da ikisinin de âciz kalmasını yahut ikisinden birinin âciz kalmasını gerektirmiş olmasıdır. Yukarıda açıklanmıştır. Böylece Temanü' delili hem hatabî ve hem burhanî olduğu ortaya çıkar [156]. Arada bir olumsuzluk olmaz. Çünkü işâret yolu ile olan delil güç yetirilen bir oluşun iki güçlü tarafından meydana getirilmesi ve tanrı tasarlanan iki tanrının her ikisi veya ikisinden birinin o işi meydan getir-

(154) Ebû Mansur Maturîdî Mutezileye de cevap veriyor. Kitabü't-Tevhid 90, Eşarî ise yalnız aklî açıklamayla yetiniyor. Kitabu'l-Luma 20.

(155) Koca Ragıp Paşa (1111-1177 H./1699-1763 M.) Sefînetü'r-Ragıp 23, Bulak, 1255 H. Fahrettin Razî Mefatihü'l-Gayb 6/134 İstanbul, Matbaai Amira.

(156) Sefînetü'r-Ragıb,23

onu tevhidin aleyhinde olanlara karşı kullanmak üzere öğretmesi ise saçmalık olur. Allah'ı kim böyle nitelerse hemen anında onu inkâr etmiş sayılır. Sonra bu naklî (semi') delilleri de hükümsüz kılmak olur. Çünkü cahil ve sefih olunca gücü yettiği hususta da âciz olduğu söylenebilir (149).

Bu durumda Allah'ın birliğine, ona aklen delil bulunmuyorsa naklen de delil yok demektir. Bu mülhidin kastı tevhidi çürütmek, iptal etmek, peygamberlere inancı bozmak ve şeriatın tümünü kaldırmak ve dinin temelini kökünden yıkmak olabilir. Eğer böyle olmasaydı tevhidin iptaline götüren mezhebinin çürük olduğu ortaya çıkınca mezhebini terkedip ehli hakkın mezhebine uyardı (150).

Nesefî de bir mezhepci ve kelâmcı olarak Ebû Haşim Cübbâî'yi bu kadar sert bir şekilde itham etmesi, Ebû Haşim'in gerçek sözlerinin ne olduğunu bilmek ihtiyacını gösterir. Oysa Mutezile de temanü' (engelleşme) delilinin Ehli Sünnet esasına göre güçlü bir delil sayılmayacağını ileri sürer. Çünkü iki tanrıdan biri diğerini engellerse, engellenmiş olacağı için güçlü olmaktan çıkar ve ikisi de güçlü olmazsa aralarında engelleşme olmaz. Çünkü engelleşme iki güçlü arasında vuku bulur. Aynı şekilde bir işi meydana getirmekte âciz kalırlarsa ikisi de güçlü olmamış ve böylece engelleşme gerçekleşmemiş olur (151).

İşte bu tartışmalar temanü' delilinin kelâm okulları arasında ne kadar önemli olduğunu gösteriyor (152).

Biz burada Allah'ın birliğini enine boyuna incelemeyi düşünmüyoruz. Sadece Kuran'da zikredilen aklî delillerin kelâmcılar arasında nasıl anlaşıldığını ortaya koymaya çalışıyoruz.

İlk kelâm okullarından sonrakilere kadar cereyan eden tartışmalarda, felsefî düşüncenin nasıl şekillendiğini ve nasıl çalıştığını görmek imkanını elde ediyoruz. Buna sonraki kelâmcılardan Saduddin Mesut Taftazanî'nin (Ö. 792 H./1389 M.)de temanü' (engelleşme) deliline kesin delil olarak değil, iknaî ve geleneğe (âdet) göre cereyan eden bir delil olduğunu (153) ifade etmesi önemli tartışmalara sebep olmuştur.

(149) Tebsıra, 1/116
(150) age, 1/117
(151) Ali Abdülfettah Mağribî, İmamı Ehlüssünne ve 'l-Cemaa, Ebû Mansur Maturîdî 153. (Kadı Abdülcebbarın Muğnisinden 4/267-344)
(152) age, 153
(153) Taftazanî, Şerhü'l-Akâid, 20, 1317, Der saadet. İdadiye okulları için yapılan baskı.

Allah'ın isteği geçerli olmamıştır. Böyle iken Allahlığı gene bakidir. Mutezile ilzamdan kurtulmak için, zayıf kurnazlıklara başvurmuşlardır, fakat başarı gösteremeyince Allah'ın birliğini Allah'ın öğrettiği bu yollarla ispat etmekten âciz kaldılar ve güvenilmeyen, faydası olmayan bir takım zayıf metodlara sarıldılar [147].

Mutezile'nin ileri sürdüğü delil şudur : Kâinatın iki yaratanı olsa ve her biri kendiliklerinden güçlü olsalar, her biri de diğerinin güç yetirdiğine güç yetirir. Bu şuna götürür. Birincinin yaptığını öteki bırakır, yapmaz, böylece bir şey bir anda hem yapılmış ve hem yapılmamış (terkedilmiş-bırakılmış) ve hem de mevcud ve madum (var ve yok) olur. Bu imkânsızdır. İki tanrının varlığı buna (imkânsıza) götürür. İmkânsıza götüren de imkânsız olacağından iki tanrının varlığı imkânsızdır.

Nesefî'nin bu istidlâle itirazı şudur : Tanrılardan biri onu var ederse o var olmuştur, artık başkasının bırakması veya yapmaktan çekinmesi ile yok sayılamaz ve yokluğu ona âit olmaz.

Meselâ bir tahtayı bir yerden başka bir yere taşımaya gücü olan iki kişiden biri, onu götürmüş olsa, o tahta götürülmüş olur ve ilk yerinde kalmaz. Burada da durum aynıdır [148].

Mutezile'nin başkanlığı Ebû Haşim'e geçince, Allah'ın birliğini kendi bozuk esaslarına göre aklî delillerle ispat edemeyeceğini ve öncekilerin şaşkınlığını gördü ve Allah'ın birliğine aklî delil olmadığını sandı ve yaratanın bir olduğunu akıl ile değil nakli (semi') yoluyla biliriz; eğer akla kalırsa kâinatın iki yaratanı olabileceğinin kabul edilebileceğini söyledi ve temanü' deliline itiraz etmekle meşgul oldu.

Ebû Haşim'e verilecek cevap şudur : Senin bu itirazın insanları tevhide çağırmak üzere gönderdiği elçisine öğrettiği şeyde Allah'ı hataya düşürmektir. Zira Allah'ın öğrettiği delilin bozuk olduğunu ve aklî delil olmasına itiraz edildiğini, aklın tevhide delil olmadığına, güçsüzlükte ve aczde tanrılığın kalkacağına delil bulunmadığını bilmediğini söylemektir. Böylece Allah'ın Kuran'da tevhid delillerini ve kendisinden başka tanrı olmadığını ispatlaması ve onları elçisine öğretmesi bozuk ve itiraz edilebilir olması demek olur. Bunları Allah'a caiz gören Onu bilmezliğe ve saçmalığa nisbet etmiş olur. Bu delilin bozuk olduğunu bilmezse cahil duruma düşer. Eğer delilin yetersiz ve çürük olduğunu bildiği halde

(147) age, 1/114
(148) age, 1/114

1) "Allah sana bir sıkıntı verirse, onu kendisinden başkası gideremez. Eğer sana bir hayır verirse, onu da kimse engelleyemez. Çünkü O, herşeye gücü yetendir ve kullarının üstünde her türlü tasarrufa sahiptir" (141)

Burada "onu da kimse engelleyemez" cümlesi Kuran'da zikredilmemiştir. Âyetin başında zikredilen ile yetinilmiş ve ifadenin kısalığı için (ihtisar) bu cümle tekrarlanmamıştır. Bunun bir benzeri de "İffetlerini koruyan erkekler ve (iffetlerini) koruyan kadınlar" (142) âyetinde bulunmaktadır (143).

2) "Şimdi bana söyleyin : Allah bana bir zarar vermek isterse, Allah'tan başka yakardıklarınız onun verdiği zararı giderebilir mi? Yahut bana bir iyilik dilerse, onlar onun bu iyiliğini önleyebilir mi? Allah bana yeter" (144)

3) "De ki : Söyleyin bakalım! Allah işitmenizi ve gözlerinizi alsa, kalplerinizi mühürlese Allah'tan başka bunları size geri verecek tanrı kimdir?" (145)

Kuran-ı Kerim Allah'ın bu nimetleri alması halinde, bunları başkasının geri getirebilecek gücü olmamasını, Allah'ın tek olduğuna ve bunlara gücü yetmeyenin tanrı olamayacağına delil saymıştır (146).

Ancak bu delâlet, Mutezile'nin esaslarına göre doğru olmamaktadır. Diyorlar ki, Allah her inkârcıdan inanmasını istemiş ve inkârcı da kendiliğinden inanmamayı istemiştir. İnkârcının isteği geçerli olmuş ve

(141) Enâm, 6/17-18, Yunus, 107
(142) Ahzâb, 33/35
(143) Tebsıra, 108. Nesefî'nin burada zikretmiş olduğu (ihtisar) iktifa metoduna ben tekabüliyet metodu diyorum. Burada felsefe ve mantıkdaki tekabüliyet gibi bir tekabüliyet kastetmiyorum. Kadın ve erkekten birine kendi fizyonomi ve biyoloji farklarının dışında birine verilen bir hüküm ötekine de aittir. Bu kadın ve erkek karşılıklı iki cins varlık olarak kabul edildiklerine göredir. Bu şu demektir : Kuran bir şeyi zikrediyor, onun karşıtını zikretmiyor. Bu zikredilenin hükmü, karşıtına da aittir. Bunu iyi işlemek ve geliştirmek gerekir. Yalnız bir kaç misal ile şimdilik kısa bir açıklama yapmak istiyorum. Cennette erkeklere huriler verileceği işleniyor, kadınlar zikredilmiyor. Tekabüliyet esasına göre erkeklere verilen nimetler zikredilmiş kadınlar da benzeri nimetlere sahip olacaklardır. Kadın unutur diye iki kadın mali işlerde bir şahit kabul edilmiş, unutması olmayan kadın bu hükmün dışında tutulmuş, unutan erkek ise bu hükmün içine sokulmuştur. Yani iki erkek bir şahit sayılır. Erkeklere olan bütün emir ve yasaklar kadınlar zikredilmediği halde onlara da şamildir. Bazan kadın ve erkeğin aynı hükümde birleştiklerini zikreden âyetler bunlara delil sayılır. Teferuat ayrıca işlenmelidir.
(144) Zümer, 39/38
(145) En'âm, 6/46
(146) Tebsıra, 1/113

Kâinatın iki yaratanı varsa, irade hususunda ikisinin arasında ihtilafın oluşunu var sayalım. Bunlardan biri, bir kimsede hayatı var etmek istiyor; öteki ölümü yaratmak istiyor. Hareket ile durgunluk, ak ile kara gibi bütün zıtların türlerinin biraraya gelmesi de böyledir.

Bu durumda ikisinin de isteği olursa, bir kimse bir anda hem sağ ve hem ölü, hem hareketli ve hem durgun, hem ak, hem kara olacaktır. Bu ise imkânsızdır.

Yahut da ikisinin de isteği olmayacaktır. O takdirde bu kimse ne sağ ve ne ölü, ne hareketli ve ne de durgun olacak.

Böylece her biri diğerini engellediği için hiç birinin isteği olamayacağı için âciz ve güçsüz olacaklardır. Böylece her ikisinin de tanrılığı batıl olur, ortadan kalkar [138].

Veya ikisinden birinin isteği yerine gelir ve örtekinin ki gelmez. İsteği yerine gelen tanrı olur, isteği yerine gelmeyenin tanrılığı batıl olur.

İşte buna Temanü' (engelleşme delili) denir. Kelâmcılar bunu Kuran'dan almışlardır. "Eğer yerde ve gökte Allah'tan başka tanrılar olsaydı yer ve gökde düzen bozulur giderdi " [139] "Biri diğerine galebe ederdi" [140]

Nesefî Kuran'ın Allah'ın birliğini kudrete dayanarak isbat ettiğini, kudretli olanın tanrı olabileceğini, âciz ve güçsüz olanın tanrı olamayacağını ifade eden âyetlerden bunları zikrediyor ve bu âyetlerin anlamlarından hareket ederek sevkedildikleri amacı ortaya koyması, yaptığı istidlâlin değerini gösteriyor. Yani tanrılık kudretle ispatlanıyor. Böylece kudret tanrılığın özdeşlik ve belirleyici niteliklerinden en önemlisi oluyor. Bu nitelik, doğrudan doğruya yaratma ile ortaya çıktığı için, kavranılması ve müşâhede edilmesi daha açıktır. Kudretin gerektiği kadar ve o anda tecelli edebilmesi, şüphesiz ilme dayanır. Ancak insanlar ilmin varlığını kudretin tezahürü ile kolay kavrayabildikleri halde Tanrı'nın ilmi olduğunu anlamak ve kavramak felsefî bir düşünceye ve istidlâle ihtiyaç gösterir.

Kuran'ın Allah'ın Allahlığını ispat eden kudret niteliğinin anlatış tarzı ve üslubunu ortaya koyan ayetler:

---

(138) age, 1/112
(139) Enbiya, 21/22
(140) Mü'minûn, 23/91, Tebsıra, 1/113

orada durgunluğunu yaratma gücü kalmamıştır. Buna rağmen bu onun kendisini âciz bırakmış sayılmayacağı gibi saçma ve imkânsız da sayılmaz. İki tanrı da böyledir (135). Buna cevaben Nesefî :

Ancak biz deriz ki : Bir yerde başkasının bir şeyi yapmasından dolayı onun zıddını o şeyde yapma gücü kalmayan kimse, kendisinin onu yapma gücünden alıkonmasından ötürü âciz duruma düşer. Zira bu, arkadaşını aynı şeyde tasarrufta bulunmaktan alıkoyan bir iştir. Başkasını güçsüz bırakmak, iki şekilde olur. Birincisi; bir şeyde onun işlem yapacak gücünü engellemek, ikincisi; arkadaşının yapacağının tam zıddını o şeyde yapmaktır ki, böylece o şeyi onu işlem yapabileceği bir şey olmaktan çıkarır.

Ne var ki bir şeyde ardından zıddını da yapabileceği bir işlemde bulunan âciz sayılamaz. İki zıddı biraraya getirme imkânsızlığından dolayı gücü gitse bile, madem ki kendi hürriyet ve gücü ile aynı şeyde ardarda bir şeyin zıddını yapabilecekse, bu onun gücünün üstünlüğünün ve isteğinin geçerliliğinin delili olur (136).

İşte bu iki açıklama Mutezile'nin esaslarına göre doğru sayılmamaktadır.

Hayvan seçeneği ile bir hareket meydana getirmişse, Allah onu var olmadan önce biliyor ve onu var etmeye de gücü yetiyor, ama hayvan onu Mutezile'nin esaslarına göre var etmişse ve onu yalnız yapmışsa Allah'ın ona dair gücü zâil olur. Aynı şekilde Allah bir hayvanın bir uzvunda bir hareket var etmeye güçlü olur. Ancak hayvan o uzuvda durgunluğu (sükunu) meydana getirmişse Allah'ın orada hareket var etme gücü kalmaz. Buna rağmen başkası Allah'ı âciz bıraktığı halde, Allahlığı kalkmaz, zâil olmaz. Aynı şekilde iki kadîmden biri arkadaşını âciz ve güçsüz duruma düşürse, onun tanrılığı ve rablığı kalmaz. Bu ancak bizim esaslarımıza göre yürür (137). Yani âciz olanın tanrılığı kalkar. Bu delil, Allah'ın kudretiyle ilgili açıklamadır.

Allah'ın iradesiyle ilgili açıklamaya geçen Ebu'l-Muîn Nesefî şöyle diyor :

Hak ehli (gerçekçiler) konuyu kudretten iradeye naklederek şöyle dediler :

---
(135) age, 1/111
(136) age, 1/111
(137) age, 1/112

olduğu halde, hiç biri onu var etmeye güç yetiremezse her ikisinin de güç yetirilebilecek bir şeye güçleri olmadığından âciz duruma düşerler. Âciz olan tanrı olamayacağına göre bu ikisi tanrı olamaz.

a- Biri o şeyi var etmeye güçlü olur ve öteki olmazsa bu tanrı olamaz.

b- İkiside aynı şeyi yaratmaya güçlü iseler, şu ortaya çıkar : Bu şeyi her biri ayrı ayrı var edebilir veya yardımlaşarak onu var ederler.

Eğer yardımlaşma ile onu var edebilirlerse, her biri de yalnız başına var edemediği için âciz ve güçsüz olacaklardır.Eğer her biri yalnız başına var etmeye güçlü olur ve biri onu var ederse diğerinin gücü onu var etmekten ya âciz kalmış olur veya hâlâ var etmeye gücü bulunur.

Ama öbürünün gücünün hâlâ bulunması imkânsızdır. Çünkü o şey bir defa varedilmiştir. İkinci defa var edilmesi, yani var olanı tekrar var etmek imkânsızdır. İmkânsız olana güç yetirilemez. Güç yetirilebilecek şeye arkadaşının onu var etmesinden dolayı güç yetirememiş ise, arkadaşı onu güçsüz ve âciz bırakmış olacağından gücü zâil olan tanrı olamaz. Güçsüz bırakılarak başkasını nüfuzu altına ve onun iradesine girmiş olur. Bu ise, Allah için imkânsızdır. Ve böylece kâinatın iki yaratanı olduğu iddiası saçma olur [133]

Bunu başka şekilde de anlatabiliriz : Bir cisim belirleyelim ve diyelim ki her ikisinden biri herhangi bir zamanda bu cisimde hareketi yaratabilir mi? İtirazcı, hayır derse, ikisini de âciz, güçsüz saymıştır. Evet derse, deriz ki, o takdirde biri o cisimde hareketi yaratsa; öteki aynı anda onda sükuneti yaratabilir mi?

Evet, derse, saçmalamış olur. Çünkü hareket ile sükunun bir yerde beraber bulunmasını kabul etmiştir. Bu çelişiktir.

Hayır derse, gücü yettiği şeyde güçsüz olduğunu söylemiş olur. İşte bu âcizlik ve güçsüzlük olup yaratan için imkânsızdır. İki yaratan kabul etmek buna götürür. Saçmalığa, imkânsızlığa götüren de saçma ve imkânsızdır [134]

Nesefî burada yapılabilecek bir itiraza şöyle cevap vermektedir : Şu ileri sürülemez : Birincisi cisimde hareketi yaratmışsa, onun bile

---

(133) Ebu'l-Muîn Nesefî, Tebsıratü'l-Edille, 109-110
(134) age, 1/111

lerin doğru gitmeyeceğini bildiler, bu durumda bir yol ortaya koydular ve onunla din ilmiğinden ayrıldılar ve aklen tevhide delil yoktur ve Allah'ın birliği ancak şeriatla bilinir dediler [128].

Bu hususta Kadı Ebubekir Bakıllanîden şu ifadeyi nakletmiştir : Böylece burada Mutezileye ilk karşı çıkanın Bakıllanî olduğunu tesbit etmiş oluyoruz. Cüveynî burada Mutezileyi Ebu'l-Muîn Nesefî'de göreceğimiz gibi dinden çıkmakla itham ediyor. Kadı diyor ki : Şaşılacak şudur, bazı kimseler, Allah'ı görmede, işlerin yaratılmasında, hidayet ve delâlet konularında naklî delilleri aklen son derece incelemeye alıyorlar ve itikadın esaslarının ne olduğunu savunuyorlar. Sonra onların Allah burunlarını sürtüyor, onları başaşağı ediyor ve tevhidin aklen ispat edilemeyeceğini itiraf ediyorlar. Eğer naklî delil olmazsa, birden çok tanrının ispatını caiz görebilirdik, diyorlar [129].

Oysa bütün tevil ehli, "Göklerde ve yerde Allah'tan başka tanrılar olsaydı, ikisinin de düzeni bozulurdu" [130] âyetini Kuran'ın tartışma delillerinden saymışlardır. Bu âyetin gayesi, görünmeyenden (gayb) haber vermek ve onu mümkün görenin görüşünü bildirmek olmayıp tartışma delili olarak sevkedilmiştir [131]. Ümmetin ittifakı ile bu âyet aklî delil ile tevhidi açıklamaktadır. Herhangi bir kimse Kuran'da tevhidi kavramaya götüren bir delilin olmadığını zannederse, Kuran'ın ifadesine karşı gelmiş olur. Naklî delile dayanarak rahatlamak onu yalanlamaktan başka bir şey olamaz. Allah bizi dinde bozgunculuktan ve müslümanlara karşı çıkmaya sürükleyen sapkınlıktan korusun [132]

Ebu'l-Muîn Nesefî'nin, Allah'ın bir olduğunu anlatma ve ispatlaması kelâm tartışmalarında özellikle Mutezileye karşı önemli bir konu olduğunu ortaya koyuyor. Şimdi semantik metodun sahibi olan Nesefî'yi izleyelim :

Kâinatın yaratanı sabit olduktan sonra, onun bir tane mi yoksa birden çok mu olduğu sorunu ortaya çıkıyor. Çünkü kâinatın iki yaratanı olsa ve her ikisi yok olan bir şeyin var olduğu zaman onun cevher mi yoksa araz mı olduğunu da bileceklerdir. Bu durumda her biri, onu yaratmaya güçlü olabilir ya da hiç biri onu yaratmaya güçlü olamaz, yahut biri güçlü olur, ötekisi olmaz. O şey, güç yetirilebilecek bir nesne

(128) Cüveynî, eş-Şamil, 394
(129) age, 394
(130) Enbiya, 21/22
(131) Cüveynî, eş-Şamil, age, 395
(132) age, 395

Bu, anlaşmaya güvenilmeyeceğini ifade eder ve anlaşma davası zayıflar ve düşer.

Cüveynî diyor ki, iki kadîmin arasında engelleşmenin (temanü') vuku' bulmasının mümkün olduğunu ispatladık. Bu bizim için kâfidir [126].

D- Engelleşme (temanü') iki kadîmin zatlarına ve sıfatlarına âit olmayıp fiillerine âittir. Bu şu demektir :

İki kadîm zattan biri, isteğinde engellendiğini düşündüğümüz zaman, durum şöyle olur : Bu engelleme, öbür kadîmin ya zat veya sıfatı ile vuku' bulur. İkincisinin zatı ile engellenmesi yanlıştır. Zira, kadîmlerden birinin zatı diğerinin zatına etki edemez, niteliği de zorunluluk ve olurlulukta değişiklik yapamaz. Çünkü iki zat, kadîm olmakta, ve zatî sıfatlarda eşittirler.

Bunun açıklaması şöyledir : Akıl zorunlu olarak bilir ki, birinci, ikincinin isteğini uygun görür ve onu isteğinden menetmezse, isteği yerine gelir. Oysa ikisinin zatları olduğu gibi iki durumda da aynıdır. Meselâ, güçlü biri, zayıf birini bağlayarak kolunu oynatmasına engel olabilir, yoksa güçlü harekette bulunmadan yalnız güçlüdür diye zayıf olana engel olamaz. Bu durum, engellemenin kadîm olanının zatına âit olmadığını gösteriyor. Aynı şekilde engelleme iki kadîmden birinin iradesine (isteğine), engelleme fiili olmazsa âit değildir. İkisinden birinin iradesi kendi zatına mahsustur. İkinci için bir hüküm gerektirmez. Nitekim kendi kendine de irade bir hüküm gerektirmez.

Bununla anlaşılıyor ki, engelleme zat ve sıfat ile gerçekleşmez. Ancak fiille gerçekleşir. İki kadîmden biri, bir cevherde bir hareket meydana getirmişse, bu hareket diğer kadîmi aynı anda durdurmasından engeller. Bu suretle engelleşme (Temanü') fiilde olduğu ortaya çıkar. İki iş birbirlerini engeller, birbirine zıt ve çelişik olur [127].

İmam Cüveynî konuyu dağıtıp uzatarak ve bazan toparlayarak tartışmanın belkemiğini Mutezile'nin Allah'ın kudreti ve iradesi sıfatları anlayışlarının sonucunda, aklî delil ile Allah'ın birliğinin ispat edilemeyeceğine ve onun ancak şerî (semaî) delillerle ispat edilebileceğine gitmeleri, onları büyük vebal altında bırakmıştır, der.

Cüveynî şöyle diyor : Biliniz ki, sonraki Mutezile, kendi esaslarına tevhid delillerinin sarsıldığını anladılar ve kendi kaidelerine göre bu delil-

(126) Cüveynî, eş-Şamil age, 363
(127) age, 366

Engelleme iki şeye dayanır : Engelleyen irade ve engellenen irade. Her iki tarafta da iradenin (isteğin) olması şarttır. Düşünülürse şu görülür : Engellemenin zaafiyeti ancak istediği zaman, isteğinin reddedilmesi ve amaçladığından alıkonması ile belli olur. Eğer bir isteği olmamış ise, zaafı ortaya çıkmaz (123).

C- İki kadîm arasında tasarlanan engelleme gerçekleşirse, engellemenin oluşu, engellemenin zayıflığını gösterir. Eğer engellemenin vukunun yani vuku' bulabilmesinin mümkün olması, aslen vuku' bulmuş olduğuna götürür ki, bu engellemesi tasarlananın zayıflığını gösterir (124).

Bu hususun açıklanması şöyledir : Tanrının isteğinin engellenmesinin reddedilmesi yani engelenememesi gerçekleşme yönünden imkânsız olduğu gibi, engellenmesinin mümkün olması da imkânsızdır. Eğer engellemek için kudret gerekirse, engellenenin kudret yetirilen (güç yeten) olması gerekir. Çünkü kudret, ancak mümkün olana taalluk eder. Bununla biz şu soruyu savmak istiyoruz.

İki kadîm ispat eden ve sonra her ikisinin isteklerinin tümünde birleşip, ihtilaf vuku bulmayacağından sizin tasarladığınız ayrılığa sebep olmayacağını söyleyeni niçin reddediyorsunuz?

Bunun cevabı şudur : Bu konuda uzlaşma denilen şey, zorunlu mudur, yoksa câiz midir?

Uzlaşmalarının zorunlu olduğunu iddia ederlerse, o zaman ihtilaf edeceklerini tahmin etmek doğru olmaz. Bunun saçma olduğunu birinci meselede anlattık. Yani müstakil ve hür olmaz.

Eğer, uzlaşmalarının gerekmediğini söylerse, o zaman uzlaşmaları caiz olur. Biraz önce anlattığımız buna cevap olur. Zaafa düşmeğe delâlet etmekte engellemenin olabilmesi yani imkânı engellemenin gerçekleşmesi gibidir (125).

Yani anlaşmak zorunlu olursa, irade şartlı olur ve hükümsüz kalır. Anlaşma mümkün olur da gerekli olmazsa bu durumda anlaşmazlık da vukubulabileceği için engelleme gerçekleşebilir. Engellemenin gerçekleşebilir olması, anlaşmayı tehlikeye düşürür ve zaafa sokar.

---

(123) Cüveynî, eş-Şamil, 358
(124) age, 361
(125) age, 362

a) Bu durum tanrı farzedilen iki tanrının ihtilaf edip anlaşmazlıkları ihtimaline ve tasarısına göredir.

b) Ama ezelî irade sahibi iki tanrının ihtilaf etmesinden çok anlaşmaları, ezelî olmalarına daha çok yakışır, tasarımına göre durum şöyle olur :

İki tanrıdan herbirinin isteği, her türlü isteğe yeterlidir. Her birinin isteği müstakil ise, birinin belli bir şeyi itmek isteme yetkisi olunca, ikincisinin de müstakil olan isteği ile aynı anda aynı şeyi durdurmak isteme selahiyeti bulunur. Bu inkâr edilemez.

Ama anlaşmalarına gelince, her ikisinin de birleşmek üzere ayrı istek sahibi oldukları ya farzedilir veya (birleşmek üzere ayrı istekleri olduğu) farzedilmez [120]. Birleşmek üzere farzedilen müstakil istekleri aslında müstakil olmamış, şartlı olmuş olur. Tanrı isteğinde şartlı olursa, hür olmaktan çıkar. Eğer birleştikleri farzedileceğinden müstakil istekleri olduğu kabul edilmişse, o zaman müstakil istekleri olduğu söylenemez ve tanrı da olamazlar. Çünkü tanrı tam ve mutlak irade sahibi olacaktır. Eğer yalnız başlarına ayrı müstakil istekleri olduğu gibi birleşmede de ayrı istekleri olduğu farzedilebilir, denirse bu demektir ki her birinin ayrı ayrı isteği olacağı kabul edilmiş olur ki, bu da birinin isteğinin diğerininkine zıt olmasını gerektirir [121]. Yoksa her biri ayrı müstakil istek sahibi olamaz. Çünkü hem ayrı istekleri olacak ve hem de istekleri aynı olacak iddiası çelişik olup ayniyet ve özdeşlik ilkesine aykırıdır.

B- Temanü'den yani (birbirini engellemekten) kastedilen anlam, iki zatta birbirine çelişik iki isteğin bulunmasıdır. Temanü' bunlarsız gerçekleşemez.

Eğer iki kadîm varlıktan birinin, cismi hareket ettirdiğini diğerinin ise, o cismi hareket halinde iken durdurmayı amaçladığını düşünmezsek, bu takdirde bir engelleme söz konusu olmaz. Biri, hareket ettirmeyi amaçlayıp, ikincisi de ona uymuş ve onu reddetmemişse veya ondan gafil olmuş onun zıddına davranmamış ise, burada engelleme vuku bulmamıştır.

Engelleme ancak, bir şey ister, onu amaçlar da isteği reddedilir ve amacına ulaşmasına engel olunursa o zaman gerçekleşmiş olur [122].

(120) Cüveynî, eş-Şamil, 353
(121) age, 353
(122) age, 357

vermediği bir mezhebin görüşüne ve ilkesine göre anlama ve değerlendirme yapmasıdır. Bu çok önemlidir. Çoğu kimseler bunu yapmayacaklarına söz verir, sonra az veya çok tutar, kendisi bu kurala ve dolayısıyla Kuran'a aykırı hareket eder.

Temanü' öğretisinin (nazariyesinin) tasvirine geçmeden önce değerlendirilmesine dair görüşleri tespit etmek doğru olur. Temanü' arapça men etmek kelimesinden türeyen bir kelime olup birbirini men etmek, birbirine engel olmak anlamına gelir. Delilin dayandığı temel düşünce, iki Tanrı arasındaki ilişkinin tayini ve değerlendirilmesidir. İki tanrı'nın var olduğu farzedilince, ikisi de birbirini Tanrı olmaktan men eder ve yalnız kendisi Tanrı olmak ister. Buna göre bu ilişkileri şöylece sıralayalım :

a) İki Tanrı arasında zıddiyet kesindir.

b) İki Tanrı arasında zıddiyet mümkündür.

c) İki Tanrı arasında kesin anlaşma olur.

d) İki Tanrı arasında anlaşma mümkündür.

1- Tanrının bir olduğunun kesin olması için (a) yı ele alanlar.

2- b, c, d, yi gözönünde tutanlar yani (a) daki kesinliğin olmadığını ileri sürenler.

3- (b) deki ihtimalin fiilen vuku' bulması değil, vuku' bulma ihtimalinin temanü' nazariyesinin kesinliğine yeter sebep olacağını ileri sürenler.

Şimdi bu nazariyenin tasvirine ve tartışmasına göz atabiliriz.

A- Ezelî, güçlü, diri iki tanrı farzedilirse;

1. Biri, belli bir cismi itmek ister ve öteki de onu durdurmak isterse, bu durumda ikisinin istediği de yerine gelemez. Çünkü çelişik iki nesnenin birarada bulunması gerekir ki, bunun olması imkânsızdır. İtmek ile durdumak birbirlerinin çelişiğidir. Böylece ikisinin istediği olamayacağından ikisi de tanrı olamaz.

2. Eğer iki tanrıdan birinin istediği yerine gelmiş ve ötekinin isteği yerine gelmemişse, isteği yerine gelen tanrı olur, isteği yerine gelmeyen tanrı olamaz [119].

---

(119) Cüveynî, eş-Şamil, 352

Nesefî'yi, Mutezilî olan Ebû-Haşim'in bu delili aklî kesinlikte görmemesinden dolayı onu tekfirle itham etmesinde Cüveynî'den daha sert görüyoruz. Cüveynî özel ad bile vermiyor. Nesefî, Ebû Haşim Abdüsselam b. Muhammed b. Abdülvehhab (Ebû Ali) Cübbâî (277-321 H/890-993 M.) nin Allah'ın birliğini kendi esaslarına göre aklî delillerle ispat etmekten aciz kalınca bunun ancak naklî delille ispat edileceğini ortaya attığını (114) ve böylece Kuran'ın kullandığı aklî delili (Temanu' Delilini), aklî delil açısından geçersiz saydığını ifade ederek, Ebû Haşim'i Allah'ın öğrettiği delilin sağlam delil olmadığını söylemekle Allah'ı cahillikle nitelemiş olacağını ve böyle yapanın kâfir sayılacağını iddia etmektedir (115).

Ehli Sünnetin meşhur Kelâmcısı sayılan Mes'ud b. Ömer b. Abdullah Taftazanî (Sadeddin) (712-792 H./1312-1389 M.) de, bu temanu' deliline iknaî ve hıtabî delil demiştir. Yani kesin bürhanî delil olmadığını söylemiştir (116). Bundan dolayı çağdaşı Abdullatif Kirmanî (117) onu, Ebu'l-Muîn Nesefî'nin Ebû Haşimi tekfir ettiği gibi, tekfir etmiştir. Sonra Taftazanî'nin öğrencisi Hanefî olan Muhammed Buharî Hukemauddin, Allah'ın birliğini anlatan delillerin insanların anlayışına göre derece derece olduğunu, bir delilin sözlü ifadesi halkın anlayabileceği hitabî görüntüsünde olduğu halde, onun felsefî tarafının kesin burhanî olabileceğini ortaya koyarak savunmasını yapmıştır (118).

Burada Kuran'ın anlaşılmasına dâir şu kuralı tekrarlamakta fayda var. Başka yerlerde dediğimiz gibi, insanların koydukları kanunların maddelerini, ifadelerini ve yazdıkları eserleri anlamada farklar bulunmaktadır. Okuyanın kültür seviyesine, kültürünün genişliğine ve derinliğine; konuya dair özel bilgisi, ihtisası ve merakı olup olmadığına ve ilâveten felsefî düşünmeye olan maharetine göre anlamalar farklı ve değişik olmaktadır. Bunun için, Kuran'da herkesin kendi kültür seviyesine, türüne ihtisasına göre anlaması normaldir. Ayrıca okuyan ve anlayanın değerlendirmesi de bambaşka bir maharettir. Kuran'ı bir ilkokul mezununun anlaması ile bir filozofun anlaması arasında tahsil yılları ve kültür düzeyleri kadar büyük fark bulunduğu açık bir gerçektir. Daha tehlikeli farklı bir anlama, okuyanın daha önce bağlandığı ve taviz

(114) Tebsıra, 1/115
(115) Tebsıra, 1/116
(116) Taftazanî, Şerhü'l-Akaid, 94, Ramazan Efendi haşiyesi içinde İstanbul, 1323
(117) Kirmanî dokuz hicrî ve onbeş miladî asırda yaşamış Hanefî bir alimdir. Temanü' delili eseri vardır.
(118) Muhammed Ragıp Paşa, (1110-1176 H./1698-1762 M.) Sefînetü'r-Ragıp ve Defînetü'l-Metalip, 23/Bulak, 1255 Hicrî

## TEMANU' DELİLİ

Kur'an-ı Kerim'in insanoğlunun inanç sistemine getirmiş olduğu en önemli düşünce ilkelerinden biri de, Allah'ın birliğini ortaya korken ileri sürdüğü Temanü' nazariyesidir. Kur'an'dan önce bunu, ne Tevrat ve İncilde, ne de felsefe kitaplarında bulabiliriz.

Daha önceki dinlerde ve düşünce sistemlerinde Allah'ın birliğine çağıranlar bulunmaktadır. Fakat onlar Allah'ın birliğini, Tanrılar üstü bir Tanrı olarak algılamaktaydılar. Burada Tevratı onlardan ayırmak isabetli olabilir. Ama Allah'ın birliğini felsefî bir ilke ile ortaya atan ve onun tartışmasına yol açan temanu' nazariyesini ilk defa ileri sürenin Kur'an olduğuna dair kanaatımızı belirtmek isteriz. İşte Kur'an'ın getirdiği çok arı, sade ve mutlak Tanrı birliğinden sonra Hristiyanlık ve diğer dinlerde Tanrı birliği konuşulmaya, tartışılmaya ve yorumlanarak kabul edilmeye başlamıştır. Kur'an-ı Kerim'de bu nazariye ile ilgili üç ilke bulunmaktadır. Bunlardan ayrı olarak, Allah'ın birliğini anlatan çok değişik üslûp ve metodlarla tartışan ayetlerin sayısı oldukça çoktur.

"Eğer dedikleri gibi, Allah'la beraber başka tanrılar da bulunsaydı, o takdirde bu ilahlar arşın sahibi olmaya yol ararlardı." (111)

"Göklerde ve yerde, Allah'tan başka tanrılar olsaydı, gökler de yer de bozulurdu". (112)

"Allah çocuk edinmemiştir. Onunla beraber hiç bir Tanrı da yoktur. Eğer olsaydı, her Tanrı kendi yarattığı ile gider ve mutlaka biri diğerine galebe çalardı." (113)

Bu öğreti önce Ehl-i Sünnet ve Mutezile kelâmcıları arasında, sonra da Ehli Sünnet kelâmcıları arasında ithamlara varan tartışmalara sebep olmuştur. Bu öğretiyi ilk defa uzun uzun açıklayan İmamı Cüveynî ile Ebu'l-Muîn Nesefî olduğunu görüyoruz. Her ikisi de bu öğretinin Allah'ın birliğine kesin delil olduğunu ispata çalışıyor. Mutezile'nin bu öğretiyi (istidlâli, delil getirmeyi) aklî kesinlik derecesinde görmemesine her ikisi de karşı çıkıyor. Burada Ebu'l-Muîn

(111) İsrâ, 17/42
(112) Enbiyâ, 21/22
(113) Mü'minûn, 23/91

ezelde vardır. Niteliklerinin de kendisiyle beraber olması gerekir. Yaratıklar gibi sonradan var olacak ve var olduğu zaman sıfatlarla nitelenecek değildir.

Tek bir işin, eserleri ve etkileri bakımından anlamı değişik olur. Hayat meydana getiren işe, ihya-diriltme; ölüm meydana getiren işe öldürme; hareket meydana getiren işe depretme; durgunluk meydana getiren işe durdurma, denir. Bir kimse elini hareket ettirdiğinde birine acı veriyorsa, acıtma bir şeyi kırıyorsa, kırma; bir şeyi ayırıyorsa, kesme, bir kimsenin ruhunu gideriyorsa, öldürme (katl); birini yaralıyorsa, yaralama denir. Böylece bir işin anlamı yerine göre değişir[110].

İşte bir kelimenin yerine ve kullanışına göre manasının değişmesi semantik anlamdır. Buna biz de şunu katmak istiyoruz. Tüy, insanın vücudunda kıl; üst dudakta bıyık; göz üstünde kaş; göz kapağında kirpik; erkeğin çenesinde sakal; başta saç adını alır. Halbuki mahiyeti aynıdır. Kelimelerin de böyle değişik yerlere göre manalarının olması, semantik ilmine girer.

---

(110) Tebsıra, 1/489

b- Eğer tekvin bir yerde bulunsa, o yer onunla nitelenir. Kâinatı o yer var etmiş olur; Allah var etmiş olamaz.

c- Tekvin kendisinde bulunan şey ya kadîm olur veya hâdis olur. Kadîm olanın bütün kemâl sıfatlarıyla muttasıf olması gerekir. Yoksa kadîm olamaz. Eğer bütün kemâl sıfatlarıyla muttasıf olsa ve tekvinde kendisinde bulunsa o kâinatı tekvin eden, oluşturan ve yaratan Allah olur. Böylece muhaliflerin bütün sözleri boşa çıkarılmış olur (104).

"Ol" sözü ezelî olduğu halde kâinatın ezelî olmaması da tekvinin ezelî olup mükevvenin ezelî olmamasının aynıdır. Çünkü tekvin mükevvenin ezelde olması için değil zamanında var olması içindir. Eşarînin biri «ol» un emir olunduğunu ve emir meselesi de me'murun varlığını gerektirmeyeceği için mükevvenin kıdemi gerekmez. Tekvine gelince o fiildir ve fiil meselesi de mefulü gerektirir, dedi. Şöyle dedim : Eğer emir gerekli ise onun hükmü de gerekli olur. Emirde me'murun bulunması diye bir şey yoktur. Var olmak emrin hükmü değildir. Ama emir gerekli kılan bir emir olmayıp da tekvin (oluşturma, var etme) emri ise bu durumda onun hükmünün bulunması gerekli olur (105).

Nesefî, konunun çok uzadığını zikreder ve sonunda şu âyete dayanarak tekvinin ezelî olduğu halde, mükevvenin ezelî olması gerekmediğini anlatır.

Yüce Allah kendisini ezelde "O yaratan, var eden, biçim veren ve en güzel adlar kendisinin olan Allah'tır" (106).

Eşarîlerden biri, bu ayet, Allah'ın yaratan olduğunu bildiriyor, ezzelde yaratmış olması gerekmez. Nitekim, «İbrahim Halimdir» (107) ve «Muhammed Allah'ın elçisidir» (108) buyurulmuştur. Bunların manası, ne zaman İbrahim ve Muhammed bulunursa bu sıfatlarla nitelenirler, demektir. İşte Allah'ın yaratan olması da böyledir. Ne zaman yaratırsa o zaman yaratan olur, dedi. Bunlara şöyle denir : İbrahim ve Muhammed ile diğer yaratıklar hakkında bu doğrudur. Ama Allah kendisini bu sıfatlarla methediyor. Eğer methettiği anda kendisinde olmayıp, sonradan var olacaksa, bu demek olur ki, Allah bunları temenni ediyor. Kendisi şimdi varken, gelecekteki bir sıfatla övünmesi, Allah'a yakışır mı? Bu eksiklik olur. Allah bundan münezzehtir (109). Allah

---

(104) age, 1/458
(105) age, 1/480
(106) Haşr, 59/24
(107) Hûd, 75
(108) Feth, 29
(109) Tebsıra, 1/488

2- Ya da Allah'ın yapması ile vuku bulur.

Tekvinin, Allah'ın yapması ile vuku bulduğunu söylemek anlamsızdır. Çünkü, ikinci tekvine dair söz, birinciye de âit olup, ikinci, üçüncü ve sonsuza doğru gider [97]. Yani birinci tekvini ihdas etmek için ondan önce bir tekvin ihdas etmesi gerekir. Sonra bu zincirleme sonsuza kadar gider ki bu saçma olur.

Zira kâinatın varlığını sonu gelmez sebeplere bağlamak, onun varlığını imkânsız kılar. Oysa kâinat bütün duyularla kavranılan bir nesne olarak vardır [98]. Tekvinin başka biri tarafından ihdas edilmesi de manasızdır. Bu düşünce kişiyi Allah'ın inkârına götürür [99].

Kerrâmiye tekvinin, kudret ile Allah'ın zatında olduğunu, ihdas ile meydana gelmediğini, sonra kâinatında Allah'ın zatında bulunan tekvin ile olduğunu söylüyor. Bu yanlıştır. Eğer kâinat, kudretle meydana gelmişse, kudret tekvin olmuş olur. Bu var etmenin ezelî olduğunu söylemekten ibarettir. Çünkü onlara göre kudret ezelîdir. Eğer fiilin meydana gelişi sadece kudret ile ise bütün kâinatta da böyle olur ve kâinat ihdas edilmeden kudret ile hâdis olur. Bu ise, tekvinin (oluşturmanın) varlığını inkâr olur. Tekvine ihdas edilen (muhdes) değil, oluşan (hâdis) derler. Zira onlara göre ihdas ile muhdes olmadı ki, muhdes (ihdâs edilen) olsun Kâinata ise ihdas edilen diyorlar, o ihdas ile meydana gelmiştir [100].

Böylece bu iki kısım yani tekvinin kendi kendine oluşması veya Allah tarafından oluşturulması, yanlış olunca,geri kalan üç kısım (yani tekvinin Allah'ın zatında bulunması, başka yerde oluşması veya hiç bir yerde olmadan oluşması) da yanlış olur [101].

Tekvin, oluşan, hâdis olan bir nitelik olmayıp ezelde Allah'ın sahip olduğu bir sıfattır. Diğer üç kısmın yanlışlığını Nesefî şöyle açıklıyor :

a- Eğer tekvin bir yerde olmamak üzere hâdis (sonradan) olsa, araz olur ve araz kendi kendine duramaz [102]. Eğer tekvin bir yerde olmadan meydana gelse, Allah ile ilişkisi bulunmayacaktır ve Allah onunla nitelenemeyecektir. Bu, Allah'ın sıfatını inkâr olur [103].

(97) age, 1/454
(98) age, 1/454
(99) agy.
(100) Tebsıra, 1/455
(101) age, 1/456
(102) Tebsıra, 1/456
(103) age, 1/457

Tekvin sıfatını kudret sıfatının içinde gören Eşarîler, tekvin sıfatını kabul etmekle iki ayrı kudret sıfatı kabul edilmiş olacağını iddia ederek, Maturîdîleri tenkit etmektedirler. Fahreddin Razî bu tenkidi el'Muhassal kitabında ileri sürmüş ve Nasıruddin Tusî'nin de Maturîdîler namına cevap vermiş olduğunu yukarıda zikrettik (95). Şimdi Nesefî tekvininin kudret anlamında olmayacağını anlatıyor. Kudret ile tekvin dil ve semantik açıdan da aynı anlama gelmeleri için eş anlamlı olmaları gerekir. Dilde böyle anlam olmadığı için böyle bir iddia da doğru olmaz.

Bunlar diyorlar ki, yaratık, yaratma ile vuku buldu ise, yaratmanın kudret anlamında olması gerekir ve bu durumda iki kudret olur. Çünkü Allah'ın kudreti bütün güç yetirilenlere (makdurat) şâmil ise, yaratmaya ve var etmeye gerek kalmaz ve faydası olmayan sıfatın ispatı da doğru değildir. Buna cevap olarak deriz ki, «saçmalıyorsun, gerçekleri bilmiyorsun» . Ne zaman vaki olma, olay, (oluş) kudretle meydana gelmiştir? Doğrusu vaki olma, vuku bulma, ika' ile, yani oldurma, yapma ve etme ile meydana gelir. Var olma, var etme ile olur. Kudret ise fâilin fiilinde zorunlu olduğunu değil, muhtar olduğunu bildirir. Senin zannına göre kâinatın olması kudret ile olsaydı, kudret ezelî olduğuna göre kâinatın da ezelî olması gerekirdi. Ayrıca Allah'ın kudreti bütün güç yetirilenleri ihtiva ettiğinden, yaratmaya ve var etmeye ihtiyaç olmaması ve faydasız bir sıfatın ispatına cevaz bulunmaması da yanlıştır. Çünkü yok, var etmeye kudretin bulunmasıyla var olmaz; ayrıca onu var etmek gerekir. Kâinat yokluk halinde iken var edilecek durumda idi, ama var değildi. Zira var etmek, onu hemen değil, Allah onun var olacağını bildiği anda varetmek üzere var eder. öyle dediğin gibi kudret ile var oluyorsa, niçin Allah'a yaratan (Halik) var eden (mucîd) diyorsun? Bunun anlamı ve yararı nedir? (96)

Muhaliflerin, tekvinin kıdemiyle kâinatın kıdemi gerekir sözlerine cevap : Burada şu kısımlar tartışılır :

a- Tekvin, ya Allah'ın zâtında vuku bulur,

b- Veya zâtından başka yerde vuku bulur,

c- Yahut da hiç bir yerde olmadan vuku bulur.

Bu üç kısımdan her biri ikiye ayrılır :

1- Tekvin ya kendi kendine vuku bulur,

---

(95) Bk. el-Muhassal, 311-313, Tahran, 1980

(96) Tebsıra, 1/450-451

taya konmak isteniyor. Eğer halk, mahlûk olmadan, olamazsa, halk ezelî ve mahlûk hâdis olamaz. Ya ikisi de ezelî veya ikisi de hâdis olmalıdır. Maturîdî Nesefî'nin davası, halk ezelîdir, mahlûk hâdistir. Bunun için ikisinin birbirinden ayrılmaları gerekir. Bunu açıklamaya devam eden Nesefî sözünü şöyle sürdürmektedir :

Biz, zatın fiili ile zatın mefulü arasında ayrılık olduğunu iddia ediyoruz. Yani insanın yapımı ile yapıtını birbirinden ayırıyoruz [92].Biz kudret ile makdûr (güç yetirilecek) şeylerin ayrı olduklarını, örnek olarak fiili ile mefulün arasında hem görünürde ve hem görünmeyende ayrılık ve fark olduğunu söylüyoruz. Siz ise kudret ile makdûrda bize muvafakat ediyorsunuz ama fiil ile mefulün görünürde (şahid) ayrı olduklarını kabul ediyor, görünmezde (gaib) ayrı olduklarını kabul etmiyorsunuz.

Diyoruz ki, yaratık olmadan da yaratma sıfatının bulunması caizdir. Oysa dövülen (madrub) olmadan dövmenin (darb) bulunması imkânsızdır. Çünkü bu iki misal arasında fark vardır. Sebebi şudur : Fiil (yapım) olurluyu (mümkünü) olurluluktan zorunluluğa döndürür. Zeydin evde olmasının düşünülmesi imkânsız değildir. Zira mümkün olan o anda var ve sabit olmayandır. Evde olmasının düşünülmesi imkânsız değildir. Eve girdiği zaman olurlu durumunda olan bu tasarı zorunluluğa dönmüş oldu yani, gerçekleşti ve var oldu. İşte fiil (yapım) olan her şey de bu böyledir [93]. Nesefî, böylece kudretin niçin kâinatı yaratmak için olmadığını kudretin sadece yaratacak güçte olduğunu, fiilen yaratmayı gerektirmediğini anlatır. Bundan dolayı kudret sıfatından ayrı olarak tekvin sıfatına ihtiyaç vardır ki, güç yetirilebileni fiilen varlık sahasına çıkarsın. Bunu Nesefî şöyle anlatıyor : Çünkü kudret, altında olanların güç yetirilebilecek şeyler olduğunu gerektirir, yoksa var olduğunu gerektirmez. Eğer var olduğunu gerektirmiş olsaydı, icad yani var etmek olurdu. Zira icad var olmayı gerektirir. Nitekim, iclas oturmayı (cülus) gerektirir. Güç yetirilen şey, şüphesiz mevcut değildir. Yok olan şeye güç yetirilebilen şey denir. Bu da kudretin var olmayı gerektirdiğinin saçma olduğunu gösterir. Eğer varlık kudret ile meydana gelseydi, yaratma ve var etmeyi söylemeğe gerek kalmaz ve böylece Allah kâinatın yaratanı, var edeni değil, ona gücü yeten kadir olan olduğunu söylemekle yetinilirdi. Öyleyse tekvine itiraz böylece anlamsız kalır [94].

---

(92) Tebsıra, 1/443
(93) Tebsıra, 1/444-45
(94) Tebsıra, 1/447

Kudret, makdûr (güç yetirilen) dan ayrı olduğu gibi fiil ile meful de birbirinden ayrıdır. Nasıl ki kudret mefule etki ederse, fiil de mefule etki eder. Etki eden ile etkilenen birbirinden ayrıdır. Bir nesne kendine etki edemez [88].

Burada şu farkı ortaya koyabiliriz : Zata âit olan nitelik ile zata artık olan nitelik arasında fark vardır. Zata âit nitelik kalktığı zaman zat da kalkar. Varlık ile var böyledir. Varlığın kalktığı düşünüldüğünde var da ortadan kalkar. Varlık varın yani var olan zatın niteliğidir. Ama zata artık bir nitelik ise, meselâ siyahlık bir nesneden kalktığı zaman o nesne ortadan kalkmaz [89].

Biz şunu iddia ediyoruz : Fiil (yapım) kimin .fiili ise onun mefulu (eseri-yapıtı) olamıyacağını, mef'ul (yapıt) kimin mefulü ise onun fiili olmayacağını söylüyoruz. Böylece fiili ile mefulün bir olduğunu reddediyoruz. Bize göre insanın fiili (yaptığı iş) Allah'ın mefulü (eseri) dür, insanın eseri değildir ve o, Allah'ın değil, insanın fiilidir. Kimin yapımı ise, onun yapıtı değildir ve kimin yapıtı ise onun yapımı değildir [90].

Nesefî burada meseleyi Allah'ın fiili ile insanın fiilini karşılaştırarak açıklamak istiyor. Görüldüğü gibi hep dil mantığı ve semantik açısından hareket ediyor. Şunu açıklamak istiyor. İnsanın yaptığı bir eylem, fiil, hareket var, bir de bunun etkisiyle meydana gelen iş var. Burada marangozun marangozluk işi, sanatı var, bir de yaptığı, meydana getirdiği masa var. Burada marangozun eylemi, işi ile masa aynı mıdır, yoksa Marangozluk yapma işi ayrı, masanın kendisi ayrı mıdır? Nesefî bunun ayrı olduğunu iddia ediyor. Marangozluk sanatı, işi marangozda bulunuyor, ondan ayrılmıyor ama bu işin üzerinde işlendiği masa ayrı oluyor. Kaderle, insanın fiilinin yapımcısı kendisi midir, yoksa Allah mıdır? Bu hususta Eşarî ve Maturîdî okulları şöylece birleşiyor : İşin yapımı, fiil insanındır, ama onun eserinin meydana gelişi mefulü (yapılmış olması) Allah'ındır. Diğer bir deyimle insan eylem yapıyor, Allah da onun eserini yaratıyor. Bu suretle eylem yapmada hür ve serbest oluyor. Fakat sonuçta var etmek Allah'ın oluyor.

Nesefî'ye yapılan itirazda deniyor ki; fiil ile meful ilişkisi darb (vurma) ile madrub (vurulan) ilişkisine kıyaslanıyorsa, madrub (dövülen-vurulan) olmayınca, darb (vurma) da olmayacağına göre mahlûk (yaratık) olmadan da yaratma (halk) olamaz diyor [91]. Bununla şu or-

(88) age, 1/440
(89) Tebsıra, 1/440
(90) Tebsıra, 1/443
(91) Tebsıra, 1/443

anlam olsa bu yaratma ve var etme olurdu. Bu da yaratılanın ve var edilenin aynı, kendisi olup Allah'ın zatında bulunan bir anlam olmazdı. Bu durumda kâinat, Allah ile değil; kâinat ile var olurdu. Zira Allah'tan kâinata giden bir anlam bulunmayıp yalnız Allah'ın kâina. an önce bulunan şeyden sonra olan şeye bir anlam (etki) gitmiyorsa, öncelik kendisine yaratan olma sıfatını vermez. Nitekim Zeyd Amr'dan sonra olmuşsa, Zeyd Amr'dan önce de olsa kendisinden Amr'a bir yapma, etki gitmezse Amr'ın yaratanı olmaz.

Kudret sıfatı da böyledir. Kudret sıfatının bir iş ile ilişiği olmazsa, kudretli olanın yapıcı bir güçlü kılamaz. Yüce Allah ezelde kadir iken onlara göre yaratan değildi ve yaratık bulunmuyordu. Aynı şekilde kâinat da onun varlığını gerektirmez. Böylece bu muhaliflere göre kâinatın varlığı, Allah tarafından değil, kendi kendine olduğu anlaşılıyor. Kendi kendine var olup, başkasıyla olmayan şey kadîm olur. Bu söz kâinatın kadim olmasına götürür. Öyle ise kâinatın kadim olmasını biz değil, onlar söylemiş oluyorlar [85].

İkinci delil, eğer kâinatın varlığı ya kendi kendine veya başkasına ait olmadan kendi zatına âit bir manadan dolayı meydana gelir. Bu durumda başkası olmadan meydana gelmiş, hâdis olur. Bu kendisini var eden başkasına delâlet etmez. Bunu söylemek yaratanın inkârını ifade etmiş sayılır. Yaratan kelimesi, yaratmadan türemiştir. Bize göre bir anlamdan türeyen bir isim, o anlam kimde bulunsa onun niteliği olur. Meselâ, durgun, durgunluk kimde ise onun niteliği olur ve ona durgun (sakin) denir. Siyahlık kimde ise ona siyah ve varlık kimde var ise ona var denir. Allah'ın kelâm sıfatında Eşarîye bizi Mutezileye karşı desteklemiştir. Konuşan, konuşma anlamı kendinde bulunana denir; yoksa konuşmayı icad edene, yaratana denmez [86].

Tutumumuzun doğru delili şudur : Fiil ile mef'ulun yani yapan ile yapılan işin, işleme ile işlenen nesnenin bir olduğunu iddia etmek; dövme ile dövülenin, yeme ile yenilenin, öldürme ile öldürülenin aynı ve bir olduğunu söylemektir. bu iddia akıl ilkesine göre yanlıştır. Çünkü dilciler, fiilin, fail ile mef'ul yani yapan ile yapılan iş arasında bir ilişkiden ibaret olduğunu söylerler. Fail ancak fiili yapan, fiil kendisinde bulunan kimsedir. Meful de fiil, kendi üzerinde vuku bulan, meydana gelen nesnedir. Bu görülen şeylerde böyle olduğu gibi görünmeyenlerde de böyledir [87].

---

(85) Tebsıra, 1/429
(86) Tebsıra, 1/429
(87) age, 1/434

Ayrıca delil getirilen yapma, yapanı gösterir, göğün kendisinde değil yaratılmasında yapan zata delâlet vardır. Doğrusu, göğün kendisi yaratma işine delâlet eder; böylece yaratma kelimesinin zikredilmesinin faydası bu surette anlaşılmış olur [82].

Aynı şekilde sanatkara delâlet eden yaptığı iştir, sözü de doğru değildir. Sanatkâra delâlet eden onun sanatıdır. Sanatını gösteren de sanat işidir. Sanat işinin sanatkâra delâlet etmesi sanatkârın sanatı vasıtasıyladır. Eşarî'nin takıldığı ayetlerin hepsine bu cevaptır [83].

Nesefî demek istiyor ki : Bir sanat işinde üç şey vardır : Biri sanatkâr, diğeri sanatkârlık, üçüncü de sanat işi, yani ortaya konan iş. Meselâ, bir masanın yapılmasında açıkça görülen masanın kendisi, bir de bu masanın yapılışı, sanatkârlığı, üçüncüsü de o sanatı, o işleyişi yapan kişidir. Bu suretle tekvinde üç öğe ortaya konmuş oluyor : Semantik yönünden de bilinen şudur ki kelimeler arasında anlam farkları olduğu gibi bir kelimenin çekimleri arasında da mana farkları bulunmaktadır. Bir kelimenin çekimi arasında bulunan anlam farkları eşanlamlı kelimelerden çok farklıdır. Eşanlamlı iki kelime, aynı anlamda ve aynı yerde kullanılabilir; fakat aynı kelimenin bir çekimi diğerinin yerinde kullanılamaz. Meselâ, gelmekten türetilen «geldi» kelimesi yerine «geldim» kullanılamaz. İkisinin kökü aynı olduğu halde kelimeye gelen ekle, anlam farkları ortaya çıkmıştır. İşte bunun gibi Sani' (Sanatkâr), Sun' (sanatkârlık), masnu' (sanatla yapılan iş) ve Halik (yaratan,halk, yaratma) ve mahlûk (yaratık-yaratılan) kelimeleri birbirinden ayrı olup, ayrı ayrı anlamları bulunmaktadır.

Nesefî, Eşarî'nin nahivcilerden misal vererek yaptığı itirazı, nahiv meselelerine derinliğine dalarak dil felsefesi ve semantik açısından uzun ve teferruatlı şekilde cevap veriyor [84].

Nesefî'nin, tekvinde üç öğe bulunduğuna dair aklî delili ve ötekilerin aklî delillerini çürütmesi :

Müslümanlar, kâinatı Allah'ın yarattığı konusunda ittifak etmişlerdir. Şüphesiz yaratan, bizim Allah'a verdiğimiz bir sıfattır. Bunun bir anlamı olmalı ki, o anlam da yaratan olmuş olsun. Bize muhalif olan Mutezile, Neccâriye, Eşarîye'ye göre Allah'tan yaratan olarak ve kâinatı da yaratık olarak niteleyecek bir anlam kâinata gitmez. Eğer giden bir

(82) Tebsıra, 1/419-420
(83) age, 1/420
(84) Tebsıra, 1/421' den sonraya bakınız. Sözü uzatmak istemediğimiz için burada kesiyoruz.

mahlûkatı yarattığını haber verdiğini söylediler. Buna göre, "ol" emri yaratılmış ise o ikinci, üçüncü ve sonsuza gidecek yaratılışa ihtiyaç olur. «Ol» sözü yaratılmış değildir [78].

b) "Bu Allah'ın yaratığıdır. Allah'tan başkasının yarattıklarını bana gösterin" [79].

Bunun anlamı, bu Allah'ın mahlûkudur. Burada, halk mahlûk manasınadır. Dilde bunu inkâr etmeye imkân yoktur. Dilde masdar söylenir; meful kastedilir [80]. Eşarî buradaki halk'a meful manasının verilemeyeceğini yukarıda açıkladı. Nesefî ayetlerden yapılan istidlâllerde şunu açıkça belirtmedi. Eşarî Lukmân 11 ayetinde halk'ı sırf mastar manasına alıyor ve onun mahlûk anlamına gelemeyeceğini söylüyor. Âl-i İmrân 189-191 ayetlerindeki halk'ı da Eşarî mahlûk manasına alıyor. Nesefî'nin her ikisinin de yanlışlığını bu açıdan ortaya koyduğunu şeklinden anlıyoruz.

Ancak Eşarî bazı ayetlerde halk'ı yaratma, sırf mastar manasına ve bazı ayetlerde mahlûk manasına olmakla ikisinin ayrı olduğundan dolayı değil, ikisinin de gene aynı anlamda olduğunu iddia ediyor. Halk, mahlûktur ve mahlûk halktır, diyor.

Nesefî sert ve uzun cevaplar veriyor. Biz sadece semantiği doğrudan ilgilendiren ilaveleri alarak konunun teferuatına girmekle okuyucuyu yormak istemiyoruz.

Eşarî Âl-i İmrân 190. ayetteki halk kelimesini mahlûk manasına aldığına Nesefî şu cevabı veriyor :

Eğer halk; yaratma manasında olursa, "gökleri ve yeri yaratmada"ki yaratma kelimesinin zikredilmesinin bir anlamı kalmaz. Çünkü göğü yaratma göğün kendisi ve şöyle denmesi gerektiğine getirilmiş olur : "Göklerde ve yerde" yaratma sözü anlamsız kalır [81]. Nesefî'nin verdiği cevaba göre ayetin tercümesi şöyle olabilir : "Yaratık göklerde ve yerde". Nesefî, Eşarînin, yaratana sıfatları ile değil, yaptıkları ile delil getirilebilir. Çünkü sıfatlarını göremeyiz, sözüne şöyle cevap verir : Görülen iş (meful) onu yapana delil oluyorsa, bu onu yapmasına delil olur. Böylece yaptığı işin (meful) delaletiyle yapması bilinmiş olur. Yapması yapana delâlet eder. Zira yapan olmadan yapma olmaz. Bu durumda yapılan yaratık, yapanın yapmasını gösterir. Bu eserin müessiri göstermesidir. Kâinat Allah'ın fiilinin eseridir, Zatının eseri değildir.

(78) Tebsıra, 1/414
(79) Lukmân, 11
(80) Age. Mesela, yapmak söylenir, yapılan kastedilir.
(81) Tebsıra, 1/419

Eğer yaratanın kudreti bütün kudret yetirilenlere (makdurat) şamil ise, yaratma ve icad sıfatlarına ihtiyaç kalmaz. Hiçbir iş görmeyen sıfatı Allah'a isnat etmeye gerek olmaz. Faydası olmayanın varlığı ve yokluğu eşittir. Yalnız şu var ki, akılca Allah'a ispat edilmesi mümkün görülen sıfatlar hayat gibi fiilin delalet ettiği türden olabilir. Ya da Allah'ın zatından eksikliği nefyetmek ancak o sıfatların ispat edilmesi ile olabilecekse görme, işitme ve konuşma gibi, o zaman onlar isnat edilebilir. Eğer fiil sıfatının meful (iş=nesne) ile ilgisi yoksa, çünkü bütün işler kudretle meydana gelmiş oluyorsa, onu Allah'a ispat etmekle de bir eksiklik giderilmiyorsa, o fiilin Allah'a ispatı caiz olmaz [74].

Bunların hepsini Eşarînin biri söyledi. Aynısını naklettim ki kolay cevap vermek için işine geldiği gibi nakletti denmesin. Ben hak peşindeyim, delil beni nereye götürürse ona uyarım. Allah bizi heva ve arzuya uymaktan korusun[75].

Bu gördüğün, Eşarîyenin yaratma ve yaratık birdir, demeleridir. Biz tekvin ile mükevvenin aynı olmasının yanlış olduğunu ve doğrusunun tekvin ile mükevvenin ayrı ve gayrı olduklarını açıklamaya çalışacağız. İşte delillerimiz:[76]

a) "Bir şeyin olmasını istediğimiz zaman ona sadece ol dememizdir ve hemen oluverir"[77]. Allah tekvin'i kün-oluşturmayı "ol" ile anlattı ki, ona 'nesne' dedi. Eşarîye ve başkalarına göre "ol" oluşturulandan başkadır.

Allah'ın sözü, bize ve ona göre Allah'ın zatı ile bulunan ezeli bir sıfattır. Oluşturulanlar (mükevvenat) ise, Allah'ın zatında bulunmayan oluşmuş cevherler ve arazlardır. Ezelî ile hâdis arasında ayrılık vardır. Tekvin-oluşturma oluşmanın ilişiği olan şeydir. İcad da varlıkla ilişkilidir. Kâinatın varlığı "ol" buyruğuyla ilişkilidir. "Ol", icad, tekvin ve yaratma olur ki, bu yaratılan, var edilen mükevvenden başkadır. Eşarî ona uyan ve hadisçi kelâmcılardan yadım edenler diyor ki : Bu "ol" sözdür. Kâinat onunla yaratıldı. Eğer onlar kâinatın onunla oluştuğunu ve meydana geldiğini kabul ederlerse, işte bu tekvin ve yaratma olur. Hakikatı teslim eder de sonra onun ismini inkâr ederse o kendi kendini nakzetmiş olur. Kelâmcılar bunu, Eşarînin çelişkilerinden saydılar. Bütün Eşarîler, Mutezile'nin aleyhine "ol" emri ile yarattığını ve "ol" emrinin de Allah'ın ezelî sözü olduğunu ileri sürdüler. Allah'ın "ol" emri ile

(74) Tebsıra, 1/411-412
(75) Tebsıratü'l-Edille, 1/411-412
(76) Tebsıra, 1/413
(77) Nahl, 16/40

f- "Yaratmaya başlayan sonra onu tekrar eden kimdir?" (68).

Bu iki ayette de yaratmaya başlangıç ve tekrarlamaya tayin etti. Bu ikisi de sonradan olma (hudus) nın belirtileridir (69).

g- "Göklerin ve yerin yaratılması, insanın yaratılmasından daha büyüktür" (70). Eğer yaratma ezelî olsaydı büyüklük, küçüklük söz konusu olmazdı (71).

Dil bakımından şöyle delil getirilebilir : Fiil, mefûle etki eder, taaddi eder. Eğer fiilin bir mefûle etkisi şart ise eğer fiil ezelde mevcut ise ezelde etki edecek bir şey ya vardır veya yoktur. Bu durumda hem var olmuş ve hem yok olmuş olduğu iddia edilmiş olur (72).

Bundan anlaşılan o dur ki, fiilin ezelde bulunması imkânsızdır.

Buraya kadar tekvinin mükevven ile aynı olduğunu iddia edenlerin dil ile ilgili delillerini Nesefî'den naklettik. Ancak görülen tartışma semantiğin tam can alıcı noktasında cereyan ediyor. Çünkü tekvin ile mükevven aynı kökten geliyorlarsa da şekil bakımından (çekim yününden) birbirinden ayrıdır. O halde, anlamlarının da ayrı olması gerekir. Oysa buradaki fikri savunanlara göre, ikisi de aynı anlamdadır, aralarında fark yoktur. Semantiğe aykırı düşen bu anlamı vermenin sebebi vardır. İşte sebepler, kelimelere anlam yüklüyorlar. İnandıkları davaya hizmet için iki kelimenin anlamını birbirine yüklüyor ve birleştiriyor. İspat edilen dava Allah'ın fiil sıfatları sonradan olmadır. Ezelde Allah yaratan değildir. Sonra yaratan oldu. Bunların kimler olduklarını yukarıda zikrettik. Şimdi bunların bir de aklî delillerini görelim :

Eğer yaratma (halk) yaratık (mahlûk) tan başka ise, bu yaratma ya yaratıkta bulunur veya hiç bir yerde olmadan bulunur ya da Allah'ta (Yaratanda) bulunur. Yaratanda bulunduğunda ya kadîm (süresiz) veya hâdis (sonradan olan) olur. Yaratanın olaylara mahal olmasının imkânsız olmasından yaratma hâdis olamaz. Kadîm olması da yanlıştır. Çünkü o zaman kudret anlamında olur ve iki kudretin bulunmasının bir yararı olmaz. Bunların hepsinin batıl olmasıyla ortaya çıkan sonuç yaratma (halk) yaratık (mahlûk) üzerine artık bir anlam değildir (73).

---

(68) Neml, 27/64
(69) Tebsıra, 1/408
(70) Mümin/57
(71) Tebsıra, 1/409
(72) Tebsıra, 1/410
(73) Tebsıra, 1/411

Nesefî diyor ki : Önce yaratma ile yaratık (tekvin ile mükevven) kavramlarının aynı olduğunu iddia edenlere dört cevabımız vardır :

a- Birincisi : Allah'ın ezeli sıfatları olduğu meselesidir ki Mutezile ile bu işi tartıştık.

b- İkincisi : Tekvin mükevvenden ayrıdır.

c- Üçüncüsü : Tekvin ezelidir.

d- Dördüncüsü : Tekvinin kadim olduğunu söylemek, kâinatın kadim olduğunu söylemiş olmayı gerektirmez.

Bunların üçündeki tartışma hem Mutezile ve hem de H' disçi kelâmcıları kapsar. Bunların itirazlarını ve şüphelerini aklî ve naklî olarak ikiye ayırmak lazımdır :

**1- Naklî delillerinden takıldıkları şu ayetler :**

a- "Bu Allah'ın yaratmasıdır. (Halk) Ondan başkasının ne yarattıklarını bana gösterin." (60)

Burada yaratma (halk) mahluka (yaratık'a) da denirse de bu mecazdır. Mecaza delil olmadan gidilmez, derler (61).

b- "Göklerin ve yerin yaratılışında deliller vardır" (62)

c- Göklerin ve yerin yaratılmasını düşünürler" (63)

Bu ayetlerde Allah kendi birliğine delil ve işaretler olduğunu anlatıyor. Bunlar, Allah'ın varlığına delil yaratmış olduğu şeylerdir. Yoksa onun yaratma sıfatı olamaz. Çünkü sıfatı gözükmez, gözüken, yapılan ve meydana getirilen şeylerdir. Bu şeyler, kendilerini yaratana delalet eder ve kendilerini yapanı gösterirler. Burada yaratma (halk) dedi, ama bu mahluk anlamınadır. Eğer bu isim (halk) mecaz anlamında olsaydı tekrar etmezdi (64).

d- "Sizi annelerinizin karnında bir yaratıştan sonra bir yaratılışla yaratmıştır" (65). Eğer yaratma ezelî olsaydı, kendinden önce başkası olmaz ve kendisi geri kalmazdı (66).

e- "Sonra onu başka bir yaratık yaptık" (67).

(60) Lukmân, 31/11 Tercüme itiraz edenin anlayışına göre yapılmıştır.
(61) Tebsıra, 1/407-408
(62) Âl-i İmrân, 3/189
(63) Âl-i İmrân, 3/190
(64) Tebsıra, 1/408
(65) Zümer, 39/6
(66) Tebsıra, 1/409
(67) Mü'minûn, 23/14

Bu ihtilaflardan anlaşılan kelimelerin ve türemişlerinin nasıl değişik şekilde anlaşıldığının ortaya çıkmasıdır. Bu semantiğin konusudur. Terimlerin anlamlarını tesbit ve tayin etmek ve onları değişik şekilde anlamak, değişik anlamların sebeplerini bilmek ve değişik sebeplere göre terimlere anlam vermek semantik, yani "anlamanın ilmi" demektir.

Tekvin ile mükevvenin aynı olmadığını ve bundan dolayı tekvin ezeli olduğu halde mükevvenin ezeli olması gerekmediğini ileri süren Nesefî'nin (Maturîdîye okulu) tekvinin mükevven ile aynı olduğunu iddia edenlerin Allah'ın fiili sıfatlarının hâdis olduğunu ve bu hudusun yerinin tayinindeki tartışmaları Nesefî'den takip edelim.

Maturîdî'lerin Tekvin sıfatı nazariyesi, Maturîdî'ye okuluna göre Allah'ın ilim, kudret, irade, semi, basar sıfatları yanında bir de tekvin sıfatı vardır ve bu sıfatla Allah ezelde muttasıftır ve tekvin mükevvenin gayrıdır, aynı değildir.

Nesefî diyor ki : Hasımlarımız bu mesele hakkında iki yönden bizi çirkince tenkit ederler : Bu sizin ortaya attığınız bir sözdür, daha önce bunu seleften söyleyen yoktur. Bazıları bunun Semerkant'tan geldiğini ve bir Eşarîyeli de hicrî 400 yılından sonra Merve'de ortaya çıkan Ebu Asım Zaberaşai'ye tarafından ortaya atıldığını, Kerramiyeden olan Muhammed b. Haysam beceriksizliği ortaya çıkınca, bu sözün Ehli Sünnetten olan Merv'li İbn Küllaba ait olduğunu zikreder. Oysa bu fikir Ebû Hanifeden alınmıştır [58].

İkincisi : Eğer, tekvin ezelde Allah'ın sıfatı ise, Allah ezelde Mükevvin-yaratan olur ve böylece yarattığı kâinat da ezeli olur, diyorlar. Çünkü dövenin olup dövülenin olmaması, kırmak olup kırılanın olmaması imkansızdır. Fiil ile mef'ul-yapmak ile yapılan iş birbirinden ayrılmaz, biri bulunmadan diğeri bulunamaz. Aynı bunun gibi Tekvin olsun da mükevven olmasın demek, mükevven olsun da tekvin bulunmasın demek gibidir ki, bu saçmadır [59].

Nesefî burada felsefedeki illiyet nazariyesine göre yapılan itirazı açıklıyor. Fakat bunu açıklarken illet, malûl, sebep, müsebbeb terimlerini kullanmadan hareket ediyor. Yani dil ile nasıl kolay anlatılacağını hesaba katıyor. Bu semantik tutum ve kültürdür. Meşşâi terminolojisini ve kültürünü kullanmıyor.

---

(58) Tebsıra, 1/405
(59) Tebsıra, 1/405

c) Mükevve'nin tekvin ile aynı olduğunu iddia edenlere göre tekvinde iki öğe bulunmuş olur. Onlara göre bir "Yaratan-Allah" ve bir de "Yaratılan şey" vardır.

**Bunların gruplara , okullara dağılımı şöyledir :**

I- Tekvinin mükevven ile aynı olduğunu ileri sürenler. Bunlar, Mutezile'nin çoğunluğunu, Neccâriyeyi ve hadisçi kelâmcılar olan Küllabiye, Eşarîye ve Kalanîsiyenin hepsini kapsar. Bunlara göre Tekvinin mükevvenden başka manası yoktur ve tekvin ile mükevven aynı anlamdadır [55].

II- Mutezile'nin ileri gelenlerinden Ebu'l-Huzeyl Allaf, Bişr b. Mu'temir, Mamer ile İbn Revendî, Hişam b. Hakem Kerramiyenin bütün tekvin ile mükevven-yaratma ile yaratılan ayrı anlamdadır. Bunda ittifak ettilerse de yaratmanın nerede vuku bulduğunda (yerinde) ihtilaf etmişlerdir.

a) İbn Revendî'ye göre, tekvin bir yerde (mahal) olmadan bulunur.

b) Bişr b. Mu'temir, tekvinin mükevvenden önce olduğunu söyler ve bir yerde olmadan durabilir.

c) Ebu'l-Huzeyl, tekvinin mükevvenle beraber bulunduğunu ileri sürer. Çünkü tekvin kendi kendine bulunamaz. Ona Allah'ın "ol" (kün) emrinden başka bütün sözleri bir yerde (mahal) vuku bulur. Tekvin "kün" (ol) den başka bir şey değildir ve bir yerde de vuku bulmamıştır.

d) Kerramiye'ye göre ise, tekvin Allah'ın zatında vuku bulur ve Allah'ın zatı olaylara, oluşmalara mahaldir yani oluşmaların yeridir [56].

III- Hak Ehli (Maturîdîye) Tekvinin Allah'ın ilim, kudret sıfatları gibi ezeli bir sıfatı olduğunu söylerler. Tekvin ezelîdir, fakat mükevven sonradan olmalıdır. Kudret ezelî olduğu halde güç yetirilenin (makdûrun) sonradan olması da böyledir. Bu durumda tekvin-yaratma, mükevvenin-yaratığın var olacağı zamanda oluşturulması, tekvindir [57].

Bu son cümle ile Nesefî, tekvinin-yaratmanın ezelî olmasıyla mükevvenin (yaratığın) da ezelî olması gerektiğini iddia edenlere cevap vermiş oluyor. Çünkü bu son cümle Allah'ın diğer sıfatlarını açıklamakta ve kâinatın ezelî olmadığını ileri sürenlerin birleştikleri açıklama ve savunma ilkelerinden birini teşkil etmektedir.

(55) Tebsıra, 1/400
(56) age, 1/401
(57) age, 1/402

Allah âlimdir, Onun ilmi vardır ve diğer sıfatlar için de durum aynıdır.

Ama Ebû Mansur Maturîdî, Allah'ın zatı ile âlim, zatı ile diri, zatı ile kadir, olduğunu söylüyor. Fakat bununla sıfatları inkar etmiş olmuyor. Zira bütün eserlerinde Allah'ın sıfatlarını isbat etmiştir. Bunun için deliller getirmiş hasımların ortaya koydukları şüpheleri savmıştır. Böyle demekle Allah'la sıfatları arasındaki mugayeret vehimini defetmek istemiştir [52]. Allah'ın zatının âlim olmaması imkânsızdır. Bu çok tartışılan bir meseledir [53].

İşte, Ebu'l-Muîn Nesefî'nin son sözü bu konuda şudur : Burada Maturîdî'nin yoruma tâbi tuttuğu sözü ile, Mutezile'ninkinin aynı olduğu gözden kaçmıyor. Burada şu ortaya çıkıyor : Maturîdî, Allah'ın sıfatlarını semantik manada yani her sıfatın ayrı bir manası olduğunu kabul ediyor. Ancak onları bir kaide halinde ifade edebilmek için Mutezile'nin ibaresinden daha sağlamını bulamıyor, denebilir. Ayrıca, Mutezile yukarıda değindiğimiz gibi Allah'ın âlim, kadir, olduğunu kabul ediyor. Burada Fahreddin Razî'nin sıkça kullandığı bir deyimi kullanmak istiyorum : Mutezile ile, Ehli Sünnet arasındaki bu ihtilaf lafzîdir, lafza ve yeni deyimi ile semantiğe aittir ve dil felsefesine girer.

Nesefî tekvin bahsine semantik bir yaklaşımla önce konuda kullanabileceği terimlerin birbiriyle olan anlam bağlantılarını tesbit ederek başlıyor. Tekvin, tahlik, halk, îcad, ihdas, ihtira', (oluşturma, yaratma, halketme, var etme, meydana getirme, ortaya koyma) kelimelerinin eşanlamlı olduklarını (müteradif) zikrediyor. Ancak öncekilerin kullanımlarına uyarak tekvin terimini kullanacağını ifade ediyor [54].

**Tekvinde üç öğe vardır :**

a- Mükewin - Oluşturan - Yaratan - Allah

b- Tekvin - Oluşturma - Yaratma - Sıfat

c- Mükewen - Oluşturulan - Yaratılan - Nesne

a) Mükewi'nin Allah olduğunda ihtilaf bulunmamaktadır.

b) Tekvin'de ihtilaf vardır. Bu ihtilaf tekvinin fiili bir sıfat mı, yoksa sonradan olan bir nitelik mi, yahut da ezelî bir sıfat mı olduğuna dairdir. Bunu daha sonra tartışacağız.

(52) Tebsıra, 1/337
(53) Tebsıra, 1/338
(54) Tebsıra, 1/400

larını yorumlayan Ehli Sünnete "Muattıla" demiştir. Ancak Mutezileye Muattıla denilmesinde biraz hata varsa, Ehli Sünnete muattıla denilmesinde daha çok hata vardır. Bunu da mezhepler arasındaki mücadelenin neticesi olan aşırı suçlamaya ve mezhep taassubuna vermelidir.

Nesefî, dilin kullanılışında kelimenin gösterdiği mananın ilgili olduğu şeye göre kullanılışının dil yönünden doğru olup olmayacağını tartışıyor. Allah'ın ilim sıfatı ile ilgili son bir kaç kelimesini şöyle ortaya koyuyor : Allah'ın ilmi, zâtına hülul etmez (girmez, konmaz) ve zatı ilme ve diğer sıfatlara mahaldir, denmez. Aslında bu sıfatlar Allah'ın zâtında ve zât iledir. Çünkü hülul (konma) sükun ve karar kılma, yerleşme, demektir. Falanca falan yere kondu, sonra yola koyuldu, denir. Mahal (yer) mesken, durulan yerdir. Sıfat sükun bulmakla nitelenemez. Aynı şekilde cisimlerde de siyahlık cisme hülul etti, kondu, ancak çok geniş bir anlam kastedilerek söylenebilir. Allah'ın sıfatları bu geniş anlama alınarak kullanılamaz. Sıfatçıların önceki nesilleri, Allah'ın ilminin zatıyla kaim olduğunu söylediler. Eşarî bu ifadeden memnun olmadı ve bunun yerine şöyle dedi : Allah'ın ilmi zatı ile vardır, çünkü "kaim" sözü mecazdır. Ama varlık (vücut) sözü hakikattır. Aynı şekilde Allah'ın ilmi kendisiyle birliktedir de denmez. Zira ilim kendi kendine durabilen bir şey değil ki, Allah'la beraber bulunan bir şey olsun. Bunun gibi, ilim Allah'tadır, da denmez, yüce Allah, ilmin zarfı, kabı sayılmaz ve ilim Allah'ta yerleşmiş veya ona komşudur da denmez, çünkü ona temas etmez ve teması da kabul etmez ve ilim Allah'tan ayrıdır da denilmez, zira ayrılığı kabul etmez. Çünkü bu sözler ayrılık ve teğayür anlamında kullanılırlar. Konumuz olan sıfatlar da muğayeret yoktur [51].

Burada anlatılanlar hep Mutezile'nin fikrine göredir. Mutezile'den gelen itirazların neticesinde Sünnî kelâmcılar Allah'ın ilimle nasıl nitelenebileceğini açıklamakta sıkıntıya düştüler. Mutezile'nin itirazını makul buldukları için aynı itirazı önlemek üzere nasıl bir ifade kullanacaklarında ihtilafa düştüler ve endişelendiler.

Nesefî diyor ki : Hadis kelâmcılarının tümü, bu hususta, Allah ilim ile âlimdir dediler ve diğer bütün sıfatları buna uyguladılar. Bizim büyüklerimiz (Meşayihina) bu ibare ilmin bir âlet ve edavat olduğu vehimini uyandırdığını hesaba katarak bunu söylemekten kaçındılar ve şöyle dediler :

---

(51) Tebsıra, 1/337

tedir. Hadiste Allah'ın doksandokuz ve daha çok sıfatı (el-esmaül-hüsna'sı) olabileceği ifade edilmiştir. Ama Mutezile ile Ehli Sünnet arasındaki ihtilaf semantik bakımdandır. Mutezile Allah'ın âlim, kadir, hayy, semi', basîr (bilgin, güçlü, diri, işiten, gören) olduğunu kabul ediyor. Ehli Sünnette bu noktadan aynı fikirdedir. Yalnız Ehli Sünnet, dilin semantik anlayışına dayanarak şöyle diyor : Âlim demek, ilmi olan zat, Kadir demek, kudreti olan zat demektir. Öyle ise Allah'ın ilim ile, kudret ile nitelenmesi dilin gerektirdiği bir anlamdır. Burada Ehli Sünnet dildeki kelimenin çekimi ve türeyişini delil getiriyor. Mutezile ise Allah âlimdir diyor ama, Allah'ın ilmi vardır demiyor. Çünkü onlara göre ilim, soyut bir kavramdır ve onu Allah'a isnat etmek Allah'ın onunla birleştiğini vehmettirir ve akla getirir. Bu ise Allah'ın bir olma sıfatını zedeler.

Fiilen değil, zihnen bile böyle bir şeyi kabul etmek yanlış olur. Allah âlimdir derken, Allah ilim ile âlimdir, değil kendi zatıyla, özüyle âlimdir, derler. Ehli Sünnet semantik yolunu tutarak şöyle cevap verir :

Allah, âlim, kadir, hayy, semi', basir'dir dendiğinde, Allah zattır, zattır, zattır, zattır demek olur. Madem Allah zatıyla bilir, onun zatıyla ilmi aynıdır. O halde âlimdir demek zattır, demektir. İşte Ehli Sünnete göre Mutezile'nin bu fikri yanlıştır. Çünkü zat ayrı bir kelime, âlim ayrı bir kelimedir. Her ikisinin anlamı ayrıdır. Bunlar eşanlamlı değillerdir. Kadir de ve diğer sıfatları ile de aralarında fark vardır. Kadir'den anlaşılan mana âlimden anlaşılandan başkadır. O halde bunlar bir zatın sıfatları oldukları zaman o zatta mevcut olan bir manaya işaret ederler. Etmezlerse, sıfat olmalarının bir anlamı kalmaz. Dil kuralı, bir isim türemiş olduğu kökün manasını taşır [(49)]. Yoksa ilmi kudreti ve kudreti ilmi olmuş olur [(50)]. Bu ise dil mantığına aykırıdır.

Bundan dolayı Mutezile'nin itirazını bertaraf etmek için Eşarî Allah'ın sıfatları ne Allah'ın aynıdır, (burası Mutezile'ye uyuyor) ve ne de gayrıdır (Allah'tan başkadır), (burası Ehli Sünnete uyuyor) formülünü ortaya atmıştır. Aslında semantik bakımdan Ehli Sünnetin delili ve itirazı yerindedir. Ama Mutezile'nin de iddiası büsbütün anlamsız görünmüyor. Buna kesin felsefî bir cevap verilmemiş olmalı ki, Eşarî formülü ortaya çıkmış ve her iki görüşü birleştiren bir görünüm vermiştir. Mutezile'ye bu anlayışından dolayı, Allah'ı sıfatsız kabul eden anlamında, "muattıla" (Allah'ı sıfatlarından soyutlayanlar) adını vermişlerdir. Fakat bu sefer Selefiye de Allah'ın teşbih ifade eden sıfat-

(49) Tebsıra, 1/268
(50) Tebsıra, 1/270-272

olduğu gibi kalmasını savunan selefiye okulu. Diğeri de onlara aklî ve naklî esaslara dayanarak anlam veren kelâmcı okul.

Nesefî dil kullanımı yönünden bir ismin değişik anlamları (müşterek) olacağını semantiki esastan hareket ederek, böyle çok anlamlı isimlerin bulunduğu yerlere göe anlamının tayin ve tesbit edileceği üzerinde durmaktadır. Bu, sabit olunca benzeşen isimlerin Allah'a isnat edilenlerinin anlamlarını kavramak kolaylaşır.

Elin (yed) sözlükte bir sürü anlamı bulunur. El, söylenir, bununla, kuvvet, kudret, hükümranlık, memleket, yön, üstünlük (galebe), kolaylık, zenginlik el (organ), avuç. Bu anlamlardan yalnız Allah'ın birliği ile çelişmeyeni Allah'a isnat edilebilir [46].

Nesefî demek istiyor ki, el (yed) dilde bu anlamlarda kullanıldıktan sonra Allah'a isnat edilen el (yed) in bunlardan hangisinin Allah'a isnadı aklen uygun görülürse onu Allah'a isnat etmekte dilin önerdiği, kullandığı bir anlamdır ve bu suretle bu tevil de sayılmaz. Çünkü dil ehli bunu böyle anlamaktadır. Bundan sonra el (yed) in hiç bir anlamını kasdetmeden, tayin ve tesbit etmeden "el" olarak kalmasını iddia eden selefiyenin dile bile karşı geldiğini belirtmek istemektedir.

Hadisçilerden bir kısmı el'in Allah'ın sıfatı olup onu kendi velilerinden dilediğine has kılar, der. Bazı Eşarîyeye göre iki el (yedan) Allah'ın iki sıfatıdır. Kalanîsiye göre ikisi de tek sıfattır. Mutezilenin bir kısmına göre el, kudret anlamında ise de bu onların ilkelerine aykırı düşer. Çünkü onlar Allah'a kudret sıfatı izafe etmezler. Bizim ilkelerimize göre elin kudret anlamında olması doğrudur [47] .

Allah'a arş isminin isnadında Nesefî şu açıklamayı dilin semantiği üzerine dayandırmaktadır :

Arş söylenir, etrafında meleklerin dolandığı serîr, taht, karyola kastedilir. Bazan hükümranlık (mülk) [48] kastedilir. Buna göre Allah'a isnat edilen arşa karyola manası vermektense, ona hükümranlık anlamı vermek aklın gerektirdiği şeydir. Her iki anlam da dilde kullanıldığına göre akılla ve Allah'ın diğer sıfatalarıyla uyum halinde olduğu için hükümranlık anlamını vermek uygun olur.

Ehl-i Sünnetin Mutezile ile olan önemli ihtilaflarından biri de Allah'ın sıfatları hususundadır. Allah'ın Kuran'da birçok sıfatı zikedilmek-

---

(46) Tebsıra, 1/173
(47) Tebsıra, 1/173-174
(48) Şiirden misaller, Tebsıra, 1/241

Araz, görünüşte araz olmasının sebebi devamlılığının (beka) imkânsız olmasıdır. Çünkü bu anlam dilin ifade ettiği anlamdır. Yoksa, kendi zatıyla duramamasından dolayı değildir. Zira dilde zatıyla duramayan nesneye araz dendiğine bir belirti yoktur. Bundan dolayı Allah'ın sıfatlarına araz denmez. Allah'a sıfat isnat etmekle de ezelde Allah'a araz isbat etmek gerekmez. Aynı zamanda arazların Allah'ın zatında bulunduğunu söylemeye de zorlamaz. Bu böyle olunca, sonra düşündük ve arazın araz olma manasının devamı imkânsız olmasından dolayı Allah'a söylenemez. Arazın, özüyle duramaması ve varlığında bulunacağı bir nesneye muhtaç olması, arazın gerekli bir özelliğidir, sözlük manası değildir (45).

Kelâmcıların titizliği onların gayelerine göredir. Ancak gayelerine doğru hareket ederken gerçekleri saptırmadan olduğu gibi ortaya koymaya çalıştıkları, en azından öyle yapmak zorunda veya görünümünde olmaları gerekmektedir. Çünkü kendilerini takip edecek kitleler bulunmaktadır. Onları yanlışa götürmeye hakları olmadığı için işi her türlü boyutu ile inceleyerek, sonuca ve gerçeğe varacaklardır.

Bu çok ağır bir yüktür ve ciddi çalışma ister. Kelâmcılar, filozofların fikirlerinin felsefesini yaparak, onların içinde en doğru olanı ve uyulması gerekeni bulmaya çalışırlar. Herhangi bir fikir adamı ve filozof gibi aklına geleni söyleyemez. Bu hususta kelâmcılar, filozoflardan daha az fikir hürriyetine sahiptir, demektir. Sonra kelâmcı filozoftan daha çok felsefî okulları bilmek zorundadır. Bir filozof, felsefî okulları bilmese, kendisi bir fikir üretebilir. Ama kelâmcı bütün fikirleri bilmeli ki, onlardan istifade ederek gerçeğe daha kesinlikte gitme imkânını elde edebilsin. Yoksa kelâmcı sırf kendi bildiği ile hareket edecek olursa, gerçeğe ulaşamaz; sadece kendisinin bildiğinin gerçek olduğunu savunur ki, başarılı olması sürekli olmayabilir. Bunun için kelâmcı her türlü fikri öğrenmeye, duymaya açık olmalıdır. Gerçek kelâmcı budur. Daha önce bildiğinin peşinde değil gerçeği aramanın peşinde olursa, o zaman daha önce bildiğinde gerçeklik payının ne olduğunu daha açık görür, ona göre onu destekleyecek yeni bilgiler, yöntemler elde edebilir veya onda değişiklik yaparak onu geliştirir ve daha sağlam olarak ortaya koyabilir.

Anlamları benzeşen (müteşabih) âyetler hususunda iki önemli görüş olduğuna temas etmiştik. Hiç mana vermeden sözlük anlamında

---

(45) Tebsıra, 1/96

İslâm filozoflarının genel inancıdır. Bunun dışında mücessime ve müşebbihe gibi bazı ekollerin Allah'a cisim ve araz dediğini de, şüphesiz diğer dinlerde de aynı inançların olduğunu hatırlamak gerekir. İslamın öğrettiği Allah inancında, Allahın ne olduğu ve ne olmadığı nasıl olduğu ve olmadığı, en önemli konudur. Eskiden ve yeni bazı kimselerin kelâmda cevher ve arazdan bahsedilmesini tenkit ettikleri gibi günümüzde bunun geçersiz olduğunu iddia edenler vardır. Bizce bunun haksız tarafları ve haklı yanları vardır. Cevher ve araz kâinatın (Oluşanlar-Yaratıklar) en genel iki terimidir. Eski filozofların ortaya attıkları bu terimler kâinat için her zaman geçerlidir. Bugün de yalnız felsefede değil bütün ilimlerde kullanılabilir. Maddenin mahiyeti, özü ve kendisine cevher, niteliklerine maddenin üzerinde meydana gelen her türlü değişikliğe araz, yani özde vuku bulan, ârız olan değişiklikler denir. Şimdi kâinatın bir maddesi, temeli ve bir de nitelikleri bulunmaktadır. Bunların felsefesini yaparak bu iki öğeden meydana gelen kâinatın yaratılmış olduğunu ortaya koymanın ne sakıncası vardır. Haklı yanı ise, bu terimlerin eski kültür terimleri oldukları ve onların yerine yenilerinin konmasını iddia etmek günümüz kültürüne uygun, kolayca anlaşılabilecek kelimeler kullanmayı tavsiye etmektir. Cevher ve araz yoluyla Allah'ın varlığını isbat etmenin kesin bir delil sayılmayacağı, herkesin anlayışına göre değişir. Bu yolla kâinatın bir yaratan tarafından var edildiğini ispat, kesin olmadığı için mi Allah'a inanmayanlar çıkıyor. Öyle ise kendilerinin ileri sürdükleri daha kesin deliller bulunduğuna göre onları okuyan ve bilenlerden inançsız kimse hiç çıkmıyor mu? Gerçek şudur ki, kelâmda ve felsefede ileri sürülen görüşler ve delillerin bir kısmı herkesi ikna edebilecek durumda, bir kısmı bazı kimseleri ikna edebilecek durumda, bir kısım insanlarda bazılarına daha yatkın ve onlarla daha kolay ikna oldukları halde bazıları da başka delillerle ikna olmaya daha yatkın olurlar. Bunun dışında bir insan bile bazı durumlarda bir delile yatkın olduğu halde başka bir durumda başka bir delile gönlü daha uygun gelebilir. İnsanoğlu psikolojik, sosyolojik ve siyasî, iktisadî bir çok etkenlerin tesirindedir. Bunun için her türlü delile ve tartışmaya açık ve alışkın olmak, kelâm ve felsefenin görevidir.

Nesefî'nin, araz kavramının dilde mevcut olduğunu vurgulaması, bunun düşünenlere kafalarının estiği şekilde ortaya atıp icat ettikleri bir kavram olmadığını insanoğlunda mevcut bir kavram ve anlam olarak bulunduğunu ifade edip Allah'ın bununla muttasıf olamıyacağını anlatmaktadır.

bütün hükümleri beraberinde ya bulunur veya bulunmaz, ya da bir kısmı bulunur, bir kısmı bulunmaz ve oluşmaların bütün hükümleri sâbit olur. O halde, tek bir durumda olan cevherin bir çok yönde tahsis edilmesi gerekir. Bu zorunlu olarak saçmadır. Oluşmaların hiçbir hükmünü gerektirmemesi de saçmadır. b) İkinci yön şudur : Eğer oluşmalar ezelde hükümlerin niteliklerini gerektirmiyor idiyse gerçekte de gerektirmez [43].

İşte Cüveynî tartışmasını böylece felsefî bir şekilde sürdürmektedir. Bu üslûp meşşâî kültürünün ifade tarzıdır.

Fahreddin Razî ise, mümkün olan şey konuda (mevzu) bulunursa araz olur, der. Araz, ya nisbeti veya bölünmeyi gerektirir, yahut da hiç birini gerektirmez. 1) Nisbeti gerektiren yedi kısımdır : Nerede, ne zaman, izafet, mülkiyet, tesir etme, müteessir olma, duruş; 2) Bölünmeyi gerektiren de ya cüzleri bitişik kemmiyet olur ki, bu da ya tek buutlu çizgi olur ya iki buutlu satih (alan) veya üç buutlu cisim olur, yahut kemmiyet ama özü kararsız olan zaman olur, ya da cüzleri ayrı olur; sayı gibi. 3) Araz'ın nisbeti de bölünmeyi de gerektirmeme durumuna gelince : Birincisi keyfiyet, beş duyu ile algılama; ikincisi nefsanî kavramlar, durumlar; üçüncüsü, hazırlıklı olma, bu ya etki etmek için kuvvet veya etkilenmek için kuvvetsizlik olur. Dördüncüsü de kemmiyetle ilgili olarak bitişik veya ayrık olur [44].

Burada araz hakkında birkaç cümlesini aldığımı Fahreddin Razî meşşâî kültürüne göre arazı anlatıyor.

Kelâmda araz ve cevher üzerinde durulması, Allah'ın hem cevher olmadığı hem arazla ittisaf etmeyeceği; Allah'ın cisim ve cevher olmadığı gibi ancak cisim ve cevherde bulunabilecek bir nitelik olan arazla da ittisaf etmeyeceğini anlatmak ve isbat etmek içindir. Çünkü âlem (kâinat) sınırlıdır, hacmi ve boyutu vardır. Ve âlemi meydana getiren iki unsur vardır. Biri cevher, öz, mahiyet ve zat; diğeri onun sıfatı olan araz'dır. Aristonun asıl deyimi ile suret ve heyuladır. Suret araz karşılığı ve heyula, öz, mahiyet karşılığıdır. Bu ikisi bir manaya gelince maddi varlık (insanın beş duyusu ile algılıyabileceği varlıklar) meydana gelir. Allah bu varlıklar cinsinden olmadığı için ona cevher de araz da denmez.

Bunun uzun tartışması hem Nesefî tarafından Tebsırada ele alınır ve hem de Cüveynî tarafından uzunca tartışılır. Bu kelâmcıların ve hatta

(43) age, 1/92
(44) el-Muhassal, 129-130, Tahran, 1980

Nesefî, Allah'ın araz olmadığı bahsinde öncekinin sözüne işaret ederek şunu tekrar ve ilave etmektedir :

Falana bir şey arız oldu, yani devamlı ve kararlı olmayan bir mana başına geldi. Bu durum şu hususta esas ve aslî olmayıp arız olan (geçici) bir durumdur denir. İşte bundan sonra devamları olmayan bir takım şeyler gördük ve onlara araz dedik.

Bu ad dilin delâletinden alınmadır ve kelâmcıların tarifine göre devamı imkânsız şeye araz denmiştir. Sonra her arazdan ayrılmayan gerekli bir vasıflı bulunduğunu ve onunla nitelenmeden varlığının imkânsız olduğunu gördük, yani kendi kendine durmaması ve durabilmesi için başka bir şeye muhtaç olmasıdır. Ayrıca arazın, araz olması kendi kendine duramaması değildir, çünkü dilde araza bu mana verilmez. Doğrusu arazın araz olması devamının imkânsızlığından dolayıdır [38].

Nesefî, diğer tariflere temas ettikten sonra arazın gerçek manasını dilin etimolojik ve semantik yapısından ve kullanılışından almaktadır.

Cüveynî de arazı anlatırken dilden başlıyor. Aslında kelimenin etimolojik manası ilk filozoflardan beri kullanılmakta, ona temas edilmekte ve dayanılmakta olduğuna temas etmiştik. Cüveynî, araz dilde arız olan ve eğlenmesi sürmeyen şeye denir. Kuran'da "dünyanın arazını isterler" [39] anlamındaki ayeti kerime ile dünyanın geçici malını kasdetmiştir. Çünkü, göçen, zail olmasından dolayı arız olmakla vasıflanıyor [40]. Kelâmcıların tariflerini zikreden Cüveynî cevher ve araz hususunda münakaşayı mutezile ile sürdürüyor. Kelâmcıların bir kısmına göre varlığı devam etmeyen şey araz'dır ve bu tarif bütün araz cisimlerine şamildir [41].

Cüveynî arazın varlığını ispat hususunda Dehriye ile arazı tartışır. Dehriyenin cevherin ezelî ve arazın hâdis olduğuna inandığını zikreder. Bir kısmı ezelî cevherin daima arazların mahalli olduğunu söylerken, diğerleri cevherlerin arazsız bulunduğunu iddia eder [42]. Oluşmaların ezelde cevherde bulunduğunu iddia etmeleri iki yönden imkânsızdır. a) Cevherin değişme yoluyla cihetlere göre değerlendirilmesi, sonsuz oluşmaların cevherde bulunması gerekir. Bu durumda oluşmaların

(38) Tebsıra, 1/145
(39) Enfâl, 8/62
(40) eş-Şamil, 166
(41) age, 1/145
(42) age, 1/146

dir[32]. Fahreddin Razî, cevher bölünmeyi kabul etmeyen, yer kaplayan şeydir [33] diyor.

Muhassalın şerhinde Tusî, ilk kelâmcıların yer kaplayanının cevher olduğunu söylediklerini ifade eder [34].

İşte buraya aldığımız bu tanımlardan da kolayca anlaşılacağı üzere meşşâî kültürü ile Nesefî'nin takip ettiği semantik metod arasında hiçbir münasebet bulunmamakta ve her ikisi ayrı yönde ve metodda yürümektedir. Cüveynî'den sonra gelen Fahreddin Razî ve Fahreddin Razî'den sonra gelen Tusî aynı kültürle hareket etmişlerdir. Nesefî ayrıca kelâmcı ve filozofların fikirlerinden de nakil de bulunur. Cevherin fiilen ve zihnen bölünmeyi kabul etmeyen şey olduğu söylenmiştir, [35] derken bile kullandığı üslûp felsefî ve meşşâî üslûbu olmadığı ortadadır. Meşşâî kültürünün hakim olduğu bağlayıcı ve kıvrak terimlerden ziyade normal dilde yazılan ve söylenen bir üslûp takip etmektedir.

Araz'ı açıklarken dilde kullanıldığı manalardan hareket etmekte ve sonra düşünürlerin yaptıkları tanımları zikrederek konuyu işlemektedir.

Araz dilde süreksiz ve devamsız olan şeyin ismidir. Falana önemli bir şey arız oldu. Falanca geçici (arız) bir iştedir. Kuran'da da ânıden çıkan gelen buluta arız denmiştir [36]. Araz kelâmcılara göre hâdis olan şeylerin üzerine artık sâbit bir niteliğin ismidir. Renkler, oluşmalar, tatlar, sayhalar gibi. Bundan sonra kelâmcılar gene de tarifinde ihtilaf ettiler. a) Devamı imkânsız şey arazdır. b) Cevherde bulunan şeydir. c) Cevherle var olan (kaim) durabilen şeydir. d) İki vakit devam etmeyen şeydir. İki yokluk arasında var olan şeydir. e) Eşarî, bazı kitaplarında başkasına arız olan ve bulunduğu yer yok olmadığı halde kendisi yok olan şeydir, der. Bu tanım doğrudur, ama kendi esasına ters düşmektedir. Çünkü arazı iki nitelikten mürekkep saymıştır [37].

Burada Nesefî'nin tanımı ile Eşarî'nin ki arasındaki fark herhalde görülebiliyor. Nesefî dil ile rahatlıkla anlattığı halde, Eşarî felsefî ve çapraşık bir ifade ile anlatmaktadır.

---

(32) İmamul-Harameyn Cüveynî, eş-Şamil fi Usûlid-Din, 142, Ali Sami Neşşar tahkiki, Mısır 1969.
(33) Fahreddin Razî, al-Muhassal, 142, Tahran 1980, Hüseyin Atay, Kelâma Giriş, el-Muhassalın tercümesi 87, Ankara 1978
(34) Nasıruddin Tusî (672/1273) Telhîsu'l-Muhassal, 142, Tahran 1980
(35) Tebsıra, 1/65
(36) el-Ahkâf, 24
(37) Tebsıra, 1/69

güvende oldu, inandı, derdi de falana inandım, demezdi. Bundan da anlaşılıyor ki iman, kayıtsız mutlaka tasdik etmektir (29). Bu ikinci cevap da birinci cevap gibi semantik anlayışına dayanıyor. Birincisi, kelimeyi söyleyenin yani dilin sahiplerinin (Peygamber ve sahabe) tarafından nasıl anlaşıldığını ortaya koyduğu gibi, ikinci cevap da dil yönünden kelimenin etimolojisi ve sentakstan hareket edilerek itiraz reddediliyor.

Kâinatın oluşması (hudusu) hususunda Nesefî gene dilden hareket ediyor. Önce konuyla ilgili olan kelimeleri etimolojik açıdan inceliyor. Onların kök ve türemiş manalarına değiniyor ve sonra kelâmcılar tarafından nasıl anlaşıldıklarını inceliyor.

Bu yoldan giderek kâinatın oluşumunu açıklamaya çalışıyor. Şimdi bunu sürdürürken kullandığı üslûbuna ve tarzına örnek verelim :

Kelâmcılara göre âlem, Allah'tan başka bütün varlıklara denir. Âlem kelimesi alamet belirti manalarına gelen alem'den türemiştir. Çünkü âlem yaratanın varlığına belirti ve delildir (30).

Bundan sonra kâinatın (âlemin) meydana geldiği cevher, cisim ve arazlardan bahseder. Cevherden bahsederken, önce onun dilde kullanıldığı manadan başlar.

Cevher dilde, asıl, kök, temel anlamındadır. Falanın şerefli bir cevheri yani aslı, soyu vardır, denir. Bu kumaş cevherdir yani aslı iyidir. Bundan sonra, dildeki anlamının üzerine mantıkçı ve kelâmcıların verdiği manaya geçer. Kelâmcı ve mantıkcılara göre tanımını yapar. Cevher zıt nesneleri yüklenmeye kabiliyetli kendi kendine durabilen nesnedir. (Kaim-biz-zat) Zıt şeyleri kabul etmesinin anlamı şudur : Siyah iken kırmızı ve sonra yeşil de olabilir. Ancak bu zıtları birarada, bir anda kabul etmez, biri gider, onun yerine zıddı olanı kabul eder (31).

Burada Meşşaî (Aristocu) kültürüne göre yürüyen Eşarî okulundan cevher hakkındaki tanıma bir göz atalım :

İmam Cüveynî, cevher hakkında değişik tanımlar zikrediyor : a) Araz (yani nitelik) kabul eden şeydir. b) Cevher yer kaplayan (Hayyiz-Mütehayyiz) veya bir yer işgal eden şeydir. c) Her cüz, parça cevher-

---

(29) Tebsıra, 1/56
(30) Tebsıra, 1/62
(31) age, 1/64

yalanlamaya ve tekzib etmeye zıttır. Çünkü tereddüt etmek hiç bir hüküm vermeden durmaktır. Duran bir kimse tasdik etmiş olmaz [25]. Buna göre mukallidin imanı sahih olur. Çünkü imanın aslı olan tasdik onda bulunmaktadır.

Nesefî, iman kelimesinin sözlük manasının tasdik olduğunu ileri sürmekle eşanlamlı olduğuna hükmetmiş ona çok önemli bir hüküm yüklemiştir [26]. O da bu tasdik bulunan kimsenin iman etmiş olacağıdır. Tasdikin kendi anlamında, mahiyetinin bulunması önem taşıyor. Ama o tasdik nasıl meydana geliyor ve hangi şartlarda vuku buluyor. Bu önemli sayılmıyor. Bunun için hiç bir delile dayanmadan tasdik eden, yani iman eden kimse de mümin sayılıyor. Bu anlayış ve anlatış da kelimenin delaletinden ileri geliyor. Bu gibi tahlil ve kelimenin etimolojik ince anlamı, bilim oluyor. Mukallid, delile dayanmadığından günahkar olacağı veya imanın kabul edilmeyeceği tartışması, iman kelimesinin veya tasdik kelimesinin kök ve etimolojik anlamlarından doğmayıp dışardan katılmak istenen anlamlardan ve şartladan dolayıdır. Bu durum, misallerle de daha iyi anlaşılıyor ki Ebu'l-Muîn Nesefî semantiğe dayanıyor ve bundan dolayı da daha isabetli bir fikir ve anlayış ortaya koyuyor.

Fakat Eşarî ve Mutezile, imanın kayıtlı tasdik olmasını yani delile dayanan tasdik olmasını iddia ediyor ve onlar da kelimenin etimolojik manasına dayanıyorlar. Dilde iman, insanı emana, güvene sokmaktır. Eğer delile dayanmazsa, yanılmasından emin ve güvende olamaz ve delil olmazsa tasdik onu güvende kılamaz, [27] diyorlar.

Nesefî, buna iki şekilde cevap veriyor : Birinci cevap Hz. Peygamberin tatbikatı ve bu tatbikatın tarih boyunca devam etmesidir [28].

İkinci cevabı, dilcilerin iman kelimesini kullanmalarına dayanıyor. Bir kimse bir haber vermiş olsa ve başkaları onu tasdik etmiş olsalar, onların bu tasdiki dil yönünden itiraza uğramaz. Hiçkimse tasdik edenin gönlüne güven verip vermediğini araştırmaz. Mutlak surette ona inandı, denir. Eğer iman gönlü (nefsi) güvene sokmak olsaydı, o zaman haber verenle (muhbir) ilişiği değil, dinleyenle ilişiği olurdu. Çünkü dinleyen kendini güvene soktu, haber veren değil. Bu durumda nefsim (gönlüm)

---

(25) Tebsıra, 1/38
(26) Tabsıra, 1/39
(27) Tebsıra, 1/56
(28) Tebsıra, 1/56

## İLMİN TARİFİNDEKİ İHTİLÂFLARIN SEMANTİK AÇIDAN TAHLİLİ

Ebu'l-Kasım Belhli Ka'bi diyor ki : İlim, her şeye olduğu gibi inanmaktır. Mutezilî arkadaşları bunu kabul etmemişlerdir. Çünkü bu takdirde, câhil de âlim sayılmış olur. Câhil, kâinatın hâdis, yaratanın ve onun tek oluşunun sâbit ve peygamberliğin doğru olduğuna inanır. Bu itikadı, herşeye olduğu gibi itikad sayılır. İtikad ettiği şeyler, itikad ettiği gibidir. Buna rağmen, bu itikad ilim değildir (23).

İlim tarifi üzerinde ki münakaşa sürüp gidiyor. Biz burada semantik bir tahlil yapmaya çalışalım. Semantik, kelimenin anlamının nesneye, dışardaki müsemmaya uygunluğunu sözkonusu eder. Ka'bî'nin ilim tarifi dışardaki nesneye uymadı. Bunun için ona yapılan itiraz doğrudur. Bu itirazdan ayrıca bir hüküm de çıkarılabilir. Önce itikat doğru da olsa ilim sayılmaz. İkincisi, itikat ilim sayılmayınca güven vermez. Üçüncü olarak itikat ilim olmayınca bir şey öğretmez. Ayrıca semantik, kelimenin anlamının ilmini yaptığı için, bu tarifte kelimenin anlamı tam kavranamamış ve kavram zihinde eksik ve bulanık kalmış olur.

Mutezile her müctehid haklıdır, demektedir. Arkadaşlarımızdan buna şu şekilde karşı çıkılmıştır. Ben ictihad ettim ve ictihadım beni müctehidin yanılabilir ve isabet edebilir olduğuna götürdü. Şimdi ben, bu ictihadımda yanılmış mıyım, yoksa haklı mıyım? Eğer yanılmışsın dersen, ictihadımdan birinin yanlış olduğuna hükmetmiş olursun ve her müctehid isabet eder sözün saçma olur. Eğer ictihadında haklısın, dersen, müctehidin yanılabileceğini ve isabet edebileceğini söyleyenin sözünü kabul etmiş olursun (24).

Böylece her iki durumda da davayı çürütmüş oluyor. Buna bakılınca, ifade açık ve üslûp aklı selim yanı dil mantığına göre sonuca kolaylıkla varılıyor. Diğer felsefî ve mantığın teknik kelimeleri kullanılmıyor. Bu da semantiğin, cümleyi nasıl tahlil ederek kullanılan sözdeki kelimelerin anlamlarını kendi gayesi istikametinde kullandığını gösteriyor.

İman tasdikten ibarettir. Bunun vardığı sonuç yani terim manası, Hz. Muhammed'in Allah katından getirdiği şeyi tasdik etmektir. Tasdik

---

(23) Nesefî, Ebu'l-Muîn, Tebsıratü'l-Edille, 1/8
(24) Tebsıratü'l-Edille 1/35

## EBU'L-MUÎN NESEFÎ'NİN SEMANTİK METODU

Maturîdî okulunda, Maturîdî'den sonra günümüze kadar Ebu'l-Muîn Nesefî'den daha büyük ve yetkili bir kelâmcı gelmediğini söylemek mübalağa olmasa gerek. Şimdiye kadar ihmal edilmiş böyle bir kelâmcının kendine mahsus bir metodu, uslûbu ve kültür birikimi vardır. Şimdiye kadar İslâm düşünce sistemi ve tarihi ondan mahrum kalmışsa da, bundan sonra gün ışığına çıkarılıp ilim talipleri onun birikiminden ve metodundan istifade edeceklerdir.

Biz onun Tebsıratü'l-Edille adlı eserinin birinci cildini basıma hazırladık ve bu vesileyle de müellifi olan Nesefî'yi tanımaya ve tanıtmaya çalışacağız. Önce şu noktaya temas edelim. Kitabın hem başında ve hem de ortalarında şu ifadeye rastlanmaktadır : قال = dedi... Bu ifade ve kelime sanki kitabı yazan başkasından naklediyor kanaatini uyandırıyor. Halbuki, müellifin kendi eserinde bu kelime bulunmaz. Bir kimse kendisi için "dedi" tabirini kullanmaz. Bu "dedi" sözünün araya sıkıştırılması veya kitabın başına alınması kitabın hakiki yazarının gerçek ifadesi olmayıp onu dinleyip de nakledenin ifadesi ve uslûbu olduğu hususunda şüpheye düşürür. Çünkü öyle hocalarının ağzından imlâ tarzında olmayıp anlatışını kendi ifadeleriyle kaleme alan öğrenciler, sonradan kitabı hocalarına isnat etmişlerdir. Kitabın içinde "dedi..." lafzı asıl müellife isnat edildiği zaman, işte bundan dolayı, bu eser onun kendi kaleminden çıkmayıp öğrencisi tarafından kaleme alındığını söyleyenler bulunabiliyor. Bu doğru olabilir de olmayabilir de. Çünkü bir kitabı sonradan istinsah eden kimse araya "dedi" sözünü kendisi sokabilir. İşte biz, Tebsıratü'l-Edille'de bunu tesbit etmiş bulunuyoruz. Bunu da nüsha farklarından ortaya çıkardık. Eski yazmalarda bu "dedi" sözü olmadığı halde sonraki nüshalarda görülmüştür. Eski nüshalara riayet edilerek bu "dedi" sözü bulunan nüshaların farkları metinden alınarak haşiyede gösterilmiştir. Şunu ifade edelim ki, eski nüshalarda da bazan bu "dedi" ifadesinin araya sıkıştırıldığı da sâbittir. Biz Tebsıra'da bu "dedi" sözlerinin eski nüshalarda bulunmaları halinde onu metinde ibka ettik. Hacı Halife, Keşfü'z-Zunûn'da kitabın başlangıcını "... احمد الله " göstermesi dediğimizi destekler. Bu dediğimiz kaideye en iyi uyan Damad nüshası olup farklara dikkat edilirse yalnız الحمد لله ile başlar.

10- Siyâset (imâmet) (Ebu Bekir, Ömer, Osman ve Ali), 209 a-225 b.

Burada birşeyin dikkate alınması ile, arada olan fark daha iyi anlaşılabilir. İmam Cüveynî ile Ebu'l-Muîn Nesefî, yirmi sene aralıkla doğmuşlardır. Nesefî 438 H./1046 M. ve Cüveynî 419 H./1028 M. de doğmuştur. Cüveynî 478 H./1085 M. ve Nesefî 508 H./1114 M. ölmüştür. Nesefî, Cüveynî'den sonra otuz sene daha yaşamıştır. İkisinin en hacimli eserleri olan Cüveynî'nin eş-Şamil'i ile Nesefî'nin Tebsıratü'l-Edille'si arasında, konular bakımından ve metod bakımından bir karşılaştırma yapmak suretiyle Eşarîye ve Maturîdî'ye ekollerinin arasındaki kültür, metod ve üslûp farkını ortaya koyarak ekolün özellikleri hakkında bilgiler elde edebiliriz.

Cüveynî'nin eş-Şamil'inin planı, eserin basılmış olan bölümünde mevcut olan konulardır. Bu basılmış kısım, Şamil'in bütünü değildir. Şamil'i tahkik ederek neşreden Ali Sami en-Neşşar (ve arkadaşları), Şamil'i ihtisar eden İbnü'l-Emir'in ifadesine dayanarak Şamil'den şu kitapların (kısımlar) eksik olduğunu, bu eksik kısımların da üç cüz tutabileceğini söylemektedirler. Şamil'in muhtasarı olan el-Kamil fi İhtisari'ş-Şamil'de zikri geçen şu kitaplar bugün basılmış olan Şamil'de yoktur. "Kitabu'l-İrâde, Kitab fi-Kader, Kitabu'n-Nübüvvet, Kitabı İbtalül Kavl bi't-Tevellüd, Kitabu'r-Red Ala't-Tabaiyyîn, Kitabu't-Tadil ve't-Tecvîr" (22). Şamil'in kaybolmuş kısımlarına da böylece muttali olduktan sonra ilerde kültür ve metod farklarına temas etmeye çalışacağız. Şamil'de siyâset (imâmet bahsi) görülmektedir. Ayrıca, Cüveynî tabiat felsefesine, teferruata inecek kadar yer verdiği halde Nesefî Tebsıra'da böyle yapmamıştır. Tebsıra sahibi Allah'ın cevher, cisim, araz olmadığını anlatırken onların da tariflerini yapmıştır. Cüveynî de Allah'ın cevher, cisim, araz olmadığını ele almış, fakat tariflere yer vermemiştir. Cüveynî, illet'e özel bir bölüm ve alt bölümler ayırmış, Nesefî'de böyle bir özel bölüm bulunmamaktadır. Nesefî'nin illete, ancak bir konuyu işlerken temas etmiştir. Onun için, Şamil'i İbn Sinan'ın Necat'ı ile karşılaştırmak daha isabetli olur.

(22) Ali Sami en-Neşşar, eş-Şamil fi Usulid-Din, Cüveynî, Mukaddime 87.

yayılmamasının sebeplerinden biri semantiktir. Nesefî'nin takip ettiği semantik metodun henüz bir ilim haline gelmemiş olması da bir sebep olabilir. Eserindeki üslûbu ve ifadesi açık, net ve oldukça kolaydır. Bazen zor olmasının sebebi konunun, meselenin mahiyetinin zor olmasından doğduğu hesaba katılmalıdır.

Eserin basılmasında fihristte gösterilecek ise de eser iki cilt olarak basılacağına göre, planına dair birkaç söz söylemek üzere burada fihristine temas etmemiz isabetli olacak kanaatindeyim.

1- Bilgi teorisi ve varlıkla ilgisi, 1-56,

2- Kâinatın oluşumu ve sebebi, 57-103,

3- Allah'ın tek oluşu ve karşıt inançların reddi, 104-139,

4- Allah'ın selbî (ne olmadığını anlatan) sıfatları, 140-241,

5- Allah'ın sıfatları, 242-334,

6- Allah'ın kelâm sıfatı, 335-395,

7- Tekvin-yaratma nazariyesi,396-485,

8- Allah'ın iradesi ve hakîm olması, 486-503,

9- Allah'ın görülmesi, 504-576.

Buraya kadar birinci cilt. İkinci cildin planı da şöyledir : Yalnız buradaki sayfalar Nuri Osmaniye'deki 2097 nolu yazmaya göre verilmektedir :

1- Peygamberlik, 109 b-134 a,

2- Allah insan ilişkileri a) Adalet-zulm, b) İnsanın gücü, c) İnsanın işlerindeki hürriyeti, 134 a-169 b,

3- Tevellüdün (illiyet) ibtali, 169 b-171 a,

4- İnsanın yaşamı (rızık ve ecel) ilgisi, 171-173 b,

5- İrade hürriyeti, doğru yanlış yapma 173 b-179 b,

6- Allah'ın insanın yararına hüküm vermesi, kaza ve kader, 179 b-190 a,

7- Kelâmî terimler (isim ve hükmü), 190 a-190 b,

8- Kaderiyye Mezhebi, 190 b-192 b,

9- Kabir azabı, şefaat, iman, 192 b-209 a,

ma'kûl bir şekilde Kur'an-ı anlatana rastlamadım. Herkes bin dereden su getiriyor ve neticede insan bir fikir sahibi olmadan yazılanı bitiriyor. Ama burada Ebu'l-Muîn Nesefî Mutezile'nin Kur'an'ın yaratılmış olduğu iddiasını tasvirden başka birşey yapmıyor. Bunun bir de Tebsıratü'l-Edille'sine bakmak lâzım. Orada da aynı fikri söylüyorsa, o zaman akla şu ihtimal geliyor : Ebu'l-Muîn Nesefî'nin eserlerinin yayılmaması bu gibi açık ve net fikirlerinden dolayı olabileceği hususudur. Aslında Maturîdîye'nin Mutezile'ye daha yakın olmakla itham edilmesi de, Eş'ariye ile Selefiye'nin taraftarlaının çoğalmasına ve yayılmasına sebep teşkil ettiği herhalde düşünülebilecek bir husustur. Şurası muhakkak ki, Tebsıratü'l-Edille, oldukça tafsilatlı büyük bir kitap, Bahru'l-Kelâm ise, çok küçük, yüz sayfalık, bir kitap. Bahru'l-Kelâm'ı Tebsıra ihtiva etmektedir. Onun çok kısa özeti sayılabilir. Araştırma ve karşılaştırmaya ihtiyaç vardır. Ancak, özet de olsa, başka fikirler ve ibareler bulunmaz diye birşey düşünmek yanlıştır. Her kitabı orijinal olarak ele almış olabileceğini de hesaba katmak gerekir.

Temhidin bölümlerini Tebsıra ile karşılaştırdık ve aynı bulduğumuzu söyledik. Şimdi Bahru'l-Kelâm'ın konularını buraya alarak Tebsıra ile karşılaştırmasına imkan vermiş olacağız. Önsöz Allah'ın Tenzihi ve Takdiri, 1. Dinde tartışma caizdir, 2. İlim akıldan üstündür, 3. İmanın şartlarını bilmek şarttır, 4. Sıfatlar iki türlüdür, 5. Varlık iki türlüdür, 6. Allah gelmek ve gitmekle nitelenemez (Selefiye'nin tam zıddı), 7. Cehmiyye Allah'a yer tayin eder, 8. Mutezile Allah görülmez, der, 9. Kur'an Allah kelâmıdır, 10. İsim müsemmânın aynıdır, 11. Rızıklar bölünmüştür, 12. İman artmaz eksilmez, 13. Putperestlerin çocukları, 14. şeytanın soyu, 15. Zenginlik fakirlikten üstündür, 16. Kaderiyye'ye göre çalişmak insana farzdır, 17. Mutezile'ye göre velilerin kerameti saçmadır, 18. Peygamberliğin isbatı, 19. Mutezile'ye göre mirac olmadı, 20. Mutezile'ye göre üzerimizde görevli melek yoktur, 21. Mutezile'ye göre kabir azabını akıl almaz, 22. Sahabe'nin en üstünü Ebu Bekir'dir, 23. Rafizîlerin bir kısmı vahiy Ali'nin hakkıydı, derler, 24. Rafizîler İmam Ali'nin topladığı Kur'an'ıdır, derler,

**6. Tebsıratü'l-Edille :** Ebu'l-Muîn Nesefî'nin en hacimli ve muhtevalı eseridir. Kılıç Ali Paşa (517) yazma nüshasının ilk dış sayfalarında kitabın içinueki yazı ve mürekkep aynı olarak şöyle bir kayıt vardır : Bu, musannıf, Ebu'l-Muîn Meymun b. Muhammed Mekhûli'nin nüshasından istinsah edilmiştir. Musannıf eserini ikindi vakti, Rebiülahirin yedisi çarşamba günü beş yüz hicrî yılında bitirmiştir. Açıklayacağımız gibi onun bu kadar hacimli ve muhtevalı esere sahip olduğu halde

kitabı halinde bir özeti sayılabilir. Göreceğimiz gibi Tebsıra iki cilt ve hacimli bir eserdir. Temhidin üzerine Nizamüddin Hüseyin Sığnâkî et-Tesdid adlı bir şerh yapmıştır.

5- **Bahru'l-Kelâm fi İlmi't-Tevhid** : Bu eser 1911 (1329 H.) yılında basılmıştır. Üzerinde çalışma yapılıp yapılmadığını bilmiyoruz. Ancak eser tertipli, yirmidört fasıl halinde kaleme alınmış olup küçük hacmine rağmen uslûbu ve metodu tam âlim bir zatın eseri olduğunu gösteriyor. Aklî delil ve açıklamalar yanında pek az olarak ayetlere dayanır. Muhaliflerin sözlerine yer verir. Kısaca cevaplarını da zikreder.

Kelâmcılarla Selefiyeyi özelikle karşılatırıyoruz. Çünkü şimdiye kadar İslâm dünyasında hâkimiyetini sürdürüp gelen bu iki düşünce ve inanç sistemidir. Diğerlerinin fikirleri bu iki mezhep tarafından önemsenmiş veya kitaplarda kalmıştır. Bazen yeni olaylar onları gündeme getiriyor.

Nesefî'nin bu eserinde Allah'ın haberi sıfatları (el, göz gibi) hakkında şu ifadesine rastlıyoruz: Allah'ın eli sıfatı niteliksiz بلا كيف ve benzetmeksizin görmesi, işitmesi, bilmesi ve kudreti gibi ezelidir. Allah uzvu olmadan işitir, gözü olmadan görür, vasıta (âlet) olmadan bilir, kalbi olmadan irade eder, dili ve dudakları olmadan konuşur. Eli de böyledir. Niteliksiz, teşbihsiz, uzuvsuz olarak Allah'ın ezeli sıfatıdır. Mutezile'nin yed'e kudret ve kuvvet manası vermesi yanlıştır [19]. Şimdi burada Mutezile'yi de reddetmektedir. Halbuki Sünnî Kelâmcıların el'e kudret manası verdiklerini biliyoruz [20]. Buradaki ifadesiyle Selefiye'den ayrılıyor. Çünkü gözü isim olarak Allah'a isnat etmiyor. Gözün sıfatı olan görmeyi Allah'a isnat ediyor ve göze göz manası vermiyor. Böylece onu te'vil ediyor. Selefiye gözü göz olarak Allah'a isnat eder ve nasıl bir göz olduğu, niteliğini Allah bilir, derler. Daha önemli bir meseleye de temas etmek istiyorum :

Kur'an, Allah'ın sözü (kelâmı) ve sıfatıdır. Yüce Allah bütün sıfatlarıyla kadîmdir, hâdis değildir. Harfsiz, sessiz, hecesiz ve başlangıçsız bir söz olup Allah'tan ayrıdır ve Allah'ın aynı değildir. Ancak Kur'an'ı Cibrile ses ve harflerle duyurmuştur. Sesi ve harfleri yarattı ve Cibrile o ses ve harflerle işittirdi. Cibril de onu ezberledi, kavradı ve Hz. Peygambere nakletti. Bu, vahyin ve elçiliğin (risâlet) indirilmesidir. Şahsın ve seslerin indirmesi değildir. Cibril onu Hz. Peygambere okudu, Peygamber de onu ezberledi ve kavradı ashabına okudu [21]. Bu kadar açık ve net

(19) Bahru'l-Kelâm, 21
(20) Fahreddin Razî, Mefâtihü'l-Gayb 7/563 İstanbul, Mutezileye verdiği cevaba bak.
(21) Bahru'l-Kelâm, 31-32

tur. Fakat eser otaya çıkmadan kesin birşey söylemek imkânsızdır. Bunu şüpheli karşılamak gerekir. O. R. Kehhâle'nin verdiği bilgiyi Kâtip Çelebi'den aldığından şüphe edilmemelidir. Eğer, dendiğine göre Fur-u (Fıkh'a) âit ise, Ebu'l-Muîn Nesefî'nin olmaması ihtimali ağırlık kazanıyor.

**3- İzâhu'l-Mehacce Li Kevni'l-Akl-i Hücce** : Ebu'l-Muîn Nesefî, bu eserini «et-Temhid li Kavaidi't-Tevhîd» adlı eserinin, İsbat Keramati'l-Evliya Faslının sonunda Tebsıra ile beraber zikretmiştir (17).

Maturîdî ve Hanefîlerin kendi mensuplarının hal tercümelerini diğer mezhep mensupları gibi uzun uzun yazmamışlar veya yazmışlar, kaybolmuş olabilir ve böylece büyük bir kültür tarihi bölümü kapalı kalmıştır. Maturîdîliğin yayılmamasının sebeplerine bu da katılabilir. Ancak bir de şunu söylemek mümkündür. Hanefî fakihleri büyük ilim adamı yetiştirdikleri halde Tabakat ve alimlerin hal tercümelerine önem vermemiş olduklarının sebepleri bilinmiyor.

**4- et-Temhid fi Kavaidi't-Tevhid** : Ebu'l-Muîn Nesefî'nin son eserine benziyor. Bunu Tebsıratü'l-Edille, adlı eserine bir giriş anlamına ve onun fihristi mahiyetinde yazdığı, konuları ve babları arasında yapılan mukayeseden anlaşılıyor. Bu eserin Türkiye kütüphanelerinde yazma nüshaları ve şerhleri bile olduğu halde, İslâm Ansiklopedisinin tercümesi yapılırken hep Avrupa yazmalarına dayanılması, kendi kültürümüzden ne kadar uzak olduğumuzun delilidir. Ebu'l-Muîn Nesefî üzerine ilmî çalışmaları başlatmanın İslâm Dünyası'nda öncüleri sayılabiliriz. Nesefî'nin eserlerini 1957 yılında başladığım, İstanbul Kütüphanelerindeki Kelâm kitaplarını tespit çalışmalarım esnasında tanımıştım. 1971 yılında Temhid'i öğrencilerimden (Prof. Dr.) Mustafa Sait Yazıcıoğlu'na mezuniyet tezi verdim (18). Böylece ilk defa Ebu'l-Muîn Nesefî üzerinde bir çalışma yapıldı. Eser Tebsıratü'l-Edille'nin cep

---

(17) Ebu'l-Muîn Nesefî, et-Temhid, Karaçelebi No : 347 (180-a), İstinsah tarihi 702 H. 1302 M. Şehit Ali Paşa, No : 1579 (46-a);
İsmail Paşa Bağdatlı, İzahu'l--Meknûn 1/156, Hayreddin Ziriklî, el-A'lâm adlı eserinde Ebu'l-Muîn Nesefî'ye şu eserleri isnat ediyor. Temhid, Tebsıra, Bahru'l-Kelâm, el-Umde fi Usuli'd-Din. (Bu Ebu'l-Berekat Nesefî'nindir.) el-Alim vel Müteallim (Ebu Hanife'nindir). İzahu'l-Mehacce Li-Kevni'l-Akl-i Hucce, Şerh el-Camii'l Kebir liş-Şeybani fi Furuil-Hanefiyye, Menahicü'l-Eimme fil Füru (Hayrettin Ziriklî, 8/301). Parantez içindeki cümleler bizimdir.

(18) Yazma nüshaları Fatih : 3084/1, 63 varak, Müstensih Muhammed b. Ahmed 687 H. (19 satır). Hamidiye : 722, varak 81, (23 satır), Şehid Ali Paşa :1579, Varak 99 (11 satır) Yozgat no. 612/1. L, 44 Varak (21 satır) Abdurahim Muhammed 1201 H. Karaçelebizade no : 347/5, 159-203 varak, Müstensih Muhammed b. Ali 702 H. (satırları muhtelif) Ayrıca bak. M. S. Yazıcıoğlu, Maturîdî ve Nesefî'ye Göre İnsan Hürriyeti Kavramı 21.

isimleri okumada titiz ve yazma eserlerde ihtisası olan merhum Muhammed Tancî'nin, Ebu'l-Muîn olarak düzeltilmiş olduğuna dayanarak Ebu'l-Muîn şeklini tercih ediyoruz.

Yalnız rivayetlerde; Ebu'l-Muîn Nesefî'nin doğum tarihinde, yirmi sene gibi büyük bir tarih farkı ortaya çıkmaktadır. Bazıları 418 hicrî yılını verdikleri halde, bazıları da 438 hicrî yılına tetabuk eden yaşını veriyorlar. Fakat ölüm tarihi olan 508 H./1115 M. de ittifak halinde bulunuyorlar. Biz de, 537 hicrî yılında vefat eden Ebu Hafs ömer b. Muhammed'in "el-Kand fi Ulemâl Semerkand" adlı eserinde Ebu'l-Muîn Nesefî'nin 25 Zil-Hicce 508 hicrî yılında yetmiş yaşında olarak öldüğünü zikretmesine dayanarak şimdilik 438 hicrî yılını doğum tarihi olarak kabul ediyoruz [14]. Ebû Hafs Nesefî, Ebu'l-Muîn'e hem en yakın müellif, hem hemşehrisi, belki de öğrencisidir.

**Ebu'l-Muîn'in eserlerine gelince, şunları bulmaktayız**

**1- Şerh'al-Camiu'l-Kebir :** Ebû Abdullah Muhammed b. Hasan Şeybanî (187 H. 802 M.). Bu eser fıkha dairdir. Ancak Ebu'l-Muîn'in böyle bir eserinin olduğunu Keşfü'z-Zunûn'da görüyoruz [15]. Bundan sonrakiler de ondan nakletmektedirler. Böyle bir eseri olduğuna dair ileri sürülen şüpheyi haklı bulmaktayız. Şüphesiz zamanın önemli din ve kültür ilmi olan fıkhı okumuştur. Ama onda ihtisaslaşıp bir eser verdiği çok şüphelidir. Hacı Halife Keşfü'z-Zunûn adlı eserinde Ebu'l-Muîn Nesefî'ye atfettiği, bu kitabın, kime ait olduğunda da kendisinin şüphesi olduğunu anlamak mümkündür. Çünkü Evhadüduddin diye birine isnat edilmiştir. Hacı Halife ise bu ismi açıklamakta hata edebilir. Belki de ondan sonra gelen Ahmed Ebû Nasr Nesefî'nin şiir haline getirdiği Camii Kebir'in şerhidir. Her ne ise bu eseri Ebu'l-Muîn'e isnat etmekteki hatayı, öyle bir eser meydana çıktığı zaman düzeltebiliriz.

**2- Menâhicü'l-Eimme :** Bu esere sadece Keşfü'z-Zunûn ve İzâhu'l-Meknûn'da rastlıyoruz [16]. İslâm Ansiklopedisi de bu eserden ve Şerhu'l-Camii'l-Kebir'den bahsetmektedir. Bu eserin usul-ü fıkha âit olması düşünülebilir. Kelâmcılarda usul-ü fıkh yazma geleneği mevcut-

(14) Zehebî, bunu Şeyhu'l-İslam Mahmud b. Ahmed Şagucî ve Abdurraşîd Ebi Hanife Velvalci nakletti, demiştir. (Kasım b. Kutluboğa, Tacu't-Terrâcım, Esat Efendi No. 2312 Varak 43-d.) Bk. Yukarıda verilen kaynaklar.

(15) Hacı Halife, Keşfü'z-Zünûn 570, Bk. Prof. Dr. M. Sait Yazıcıoğlu, Maturîdî ve Nesefî'ye Göre İnsan Hürriyeti Kavramı, 22, Ankara 1988, Luknevî'de bu eseri Nesefî'ye isnat eder. 216.

(16) Keşfü'z-Zunûn, 1845; İsmail Paşa Bağdatlı, İzahü'l-Meknûn, 2/563. Ama Prof. Dr. M. S. Yazıcıoğlu bu esere temas etmemiştir. Luknevî, el-Fevaidü'l-Behiyye'de bu eseri Ebu'l-Muîn'e isnat eder. Bkz. s. 216.

kadar soyunu zikretmiştir [7]. Aslında herkesten bildiği kadar bütün soyunu zikretmesi beklenmez. Bazılarının soy kütüğünü uzatmaları, âilede başka ilim adamı olup olmadığını anlatmak istemeleri olabilir. Tabakât kitapları ise beş, altı, yedi başa kadar sayıyor [8]. Yedi başa kadar doğru olduğuna dair kanaatimiz Zehebî'nin "Siyeru Alâm'ın Nübelâ" adlı eserinde, Müstağfirî'nin Tarihi Nesefine dayanarak verdiği şu bilgiye istinad ediyor : Ebu'l-Mutî' Nesefî'nin asıl adı Muhammed b. Fadl olup Mekhûl onun lakabıdır [9]. İşte bunu bilmeyenler Mekhûl'ü Muhammed'in babası zannetmiş olmalılar ki, Muhammed Mekhûl'ü Muhammed b. Mekhûl şeklinde anlamışlardır. Bu, Ebu'l-Mutî' Muhammed (Mekhûl) 318 H.'de vefat ettiğine göre ve bunun Ebu'l Muîn Nesefî'nin dedesi olduğu zikredildiğine göre 438 H. de doğan Ebu'l-Muîn ile dedesi arasında yüz küsur sene olduğu görülüyor.

Fevâidü'l-Behiyye'de Ebu'l-Muîn ailesinden Ahmed b. Muhammed b. Muhammed (Mekhûl) (331-379 H. 942-989 M.) adlı bir zata rastlıyoruz. Bu zatın, Ebu'l-Muîn Nesefî'nin büyük dedesi (babasının dedesi) olan Mutemid ile kardeş olduğu zikrediliyor. Ancak Lü'lüiyyat adlı eserin bu Ahmed'e isnat edilmesi yanlıştır. Dedesi Mekhûl'ün eseridir. Bu Mekhûl'ün eş-Şua, adında bir kitabı daha bulunmaktadır [10].

Kutluboğa'nın ve Beyazıt nüshasının dış sayfalarında Mutemid adını Said ve Zirikli, mabed olarak göstermiştir [11].

Ebu'l-Muîn künyesi Kılıç Ali, Damad İbrahim ve Fatih nüshalarının dış sayfalarında Ebu'l-Main olarak harekelenmiş ve açıklamasını şöyle yapmışlardı : Ebu'l-Main denmesinin sebebi gerçek onun dilinden pınar gibi aktığındandır [12]. Öyle zannediyorum ki, bu açıklama sırf dil yönünden daha uygun bulmalarına dayanıyor. Ancak bazı kaynaklarda, özellikle isimlerin doğru okunmasına dair eserler veren Zehebî ve İbn Hacer gibi âlimler bu Künyenin Ebu'l-Muîn şeklinde mimin zamma ile yani (U) ile okunmasını tasrih etmişlerdir [13]. Biz de,

---

(7) Kılıç Ali Paşa, 517, Damad İbrahim Paşa 778
(8) Luknevî, Fevâidü'l-Behiyye 216; Kutluboğa 78; Hacı Halife Keşfü'z-Zünûn 337, 570, 225, 484, 1845; Zirikli, el-A'lâm 8/301; İslâm Ansiklopedisi 9/199; Ö. Rıza Kehhale 13/66
(9) Zehebî (748 H. 1374 M.), Siyeru A'lâmı'n-Nübelâ 15/33
(10) Luknevî, Behiyye, 40
(11) A.g.y.
(12) Kılıç Ali Paşa 517, Damad İbrahim 778
(13) Bak. Zehebî, el-Muştebih 2/607, İbn Hacer, Tebsırü'l-Muntebih bi Tahrîri'l-Muştebih 2/1307, es-Samanî, et-Tahbîr fil-Mu'cemi'l-Kebîr 2/273

9. Hasan b. Cafer b. Yusuf Ebu Ali Nesefî (428 H./1037 M.)

10. Cafer b. Muhammed b. Mu'tez Ebu'l-Abbas Nesefî (350-432 H./961-1041 M.)

11. İsmail b. Tahir b. Yusuf Ebu Turab Nesefî (448 H./1056 M.)

12. Ebu'l-Muîn Meymun b. Muhammed b. Muhammed b. Mu'temid b. Muhammed b. Fadl (Mekhûl) Nesefî (438-508 H./1046-1115 M.)

13. Ahmed b. Ebu'l-Müeyyed Ebû Hasr Nesefî (518 H./1125 M.)

14. Abdulaziz b. Osman b. İbrahim Ebû Muhammed b. Nesefî (533 H./1138 M.)

15. Abdulaziz b. Muhammed b. Ahmed b. İsmail Ebû Hafs Nesefî (461-537 H./1069-1142 M.)

16. Ahmed b. Ömer b. Muhammed b. Nesefî (644 H./1266 M.)

17. Abdulaziz b. Muhammed İzzuddîn Nesefî (686 H./1287 M.)

18. Muhammed b. Muhammed b. Muhammed Nesefî Ebu'l-Fadl (600-687 H./1204-1289 M.)

19. Abdullah b. Ahmed b. Mahmud Ebu'l-Berekât Nesefî (710 H./1310 M.)

20. Ali b. Muhammed b. Ali b. Ebî Bekir Nesefî (719 H./1319 M.)

21. Muhammed b. Abdullah Kayyım Nesefî (838 H./1435 M.)

22. Ahmed b. Ebî Bekir Nesefî Hazrecî Kuud (1007 H./1598 M.) [5]

Nesef, Türkistan'da kavşak bir yerde bulunduğu ortasından da nehir aktığı için bağı, bahçesi ve ziraate müsait arazisi vardı. Bu bakımdan da yerleşime müsait idi. İlim de yerleşik ve seçkin yer ister. Ancak Nesef'te bu kadar çok âlim yetiştiği halde, Ebu'l Muîn Nesefî ile ilgili yalnız büyük dedesi âlim görülmektedir.

Ebu'l-Muîn Meymun b. Muhammed b. Muhammed b. Mutemid b. Ebî Muti' Muhammed (Mekhûl) b. Fadl Nesefî

Ebu'l-Muîn'in soy kütüğünde değişik rivayetler bulunuyor. Ebu'l-Muîn Nesefî'nin soyunu sekiz başa kadar çıkaran genellikle yazma nüshalardır [6]. Bazısı yalnız Musannıfın ismini ve bazısı da dört başa

(5) Bk. Bağdadî, Hediyyetü'l-Arifin, Ömer Rıza Kehhale, Mu'cemü'l-Müellifin. İbn İmad, Şezeratü'z-Zeheb, Hacı Halife, Keşfü'z-Zunûn, Bağdadî İzâhul Meknûn, Kureşî, el-Cevahirü'l-Mudiyye, Zehebî, Siyeru A'lâmın-Nübelâ, Zehebî, Tezkiretü'l-Hüffâz, Luknevî, el-Fevâidü'l-Behiyye, Kutluboğa, Tâcu't-Terâcim, Yakut, Mu'cemu'l-Buldân.

(6) Beyazıd, Umumi 3063 (12-a) (12-b), Serez, 1395, Nuri Osmaniye 2097

## EBU'L-MUÎN NESEFÎ
## (438-508 H./1046-1115 M.)

Ne yazık ki, Ebu'l-Muîn Nesefî hakkında kendi eserlerinden başka bize tarihi bilgi veren kaynak yok gibidir. Herhalde bu, Maverâü'n-Nehir, Ortaasya âlimlerinin coğrafî kaderidir, denebilecek bir durum oluyor. Nesef'in tarihe geçmiş bir yerleşim ve ilim merkezi olduğu anlaşılmaktadır (4).

Tabakat ve tarih kitaplarında tesbit edebildiğimiz Nesef'e mensup bazı bilginlerin sadece adlarını ve ölüm tarihlerini sırasına göre vermek istiyoruz ki, eserini yayınladığımız Ebu'l-Muîn Nesefî'nin yetiştiği ortam ve çevreyi daha iyi anlama imkânı olabilsin.

1. İbrahim b. Makal b. Haccac Nesefî (295 H./908 M.)
2. Ahmed b. Ali Tahir Nesefî (300 H./951 M.)
3. Muhammed b. fadl (Mekhûl) Ebu Muti' Nesefî (318 H./930 M.)
4. Muhammed b. Zekeriyya b. Hüseyin Nesefî (344 H./995 M.)
5. Ahmed b. Muhammed b. Mekhûl Ebu'l-Bedi' Nesefî (379 H./989 M.)
6. Ebu Ahmed İsa b. Hüseyin b. Rabi Nesefî (385 H./995 M.)
7. Muhammed b. Ahmed b. Mahmud Nesefî (414 H./1033 M.)
8. Hüseyin b. Cafer b. Yusuf Nesefî (425 H./1034 M.)

---

(4) Nesef'in asıl adı Nahşeb olup Arap Coğrafyacıları Nesef demişlerdir. Belh'e bağlanan yol üzerinde, Buhara'dan dört ve Belh'den sekiz günlük mesafede idi. (İ.A.9/40) Yakuta göre büyük bir şehir olup halkı kalabalık ve ziraati boldu. Ortasından bir nehir geçer. Her fende ve ilimde birçok ilim adamı yetiştiren bir şehirdi (Yakut, Mu'cemü'l-Büldan, 5/285). Şehrin dört kapısı olup isimleri şunlardır : Neccar, Semerkant, Kiş, Güldin. Nehrin kıyısında köprü başında valinin sarayı bulunurdu. Cuma Camii Güldin kapısında, Bayram namazı kılınan yer Neccar kapısının yanı idi. (Moğol istilâsına kadar Türkistan, V.V.Barthold, 176-177). Çağatay hanlarından Kabak (Kebek), hükümdarlığında (1318-1326), Nesef'den iki fersah mesafede bir köşk (Karçı--Saray) yapmıştı. Kabak Şamanist olduğu halde halka iyi baktı ve müslümanları korudu. (Barthold, For Studies on the History of Central Asia I/52, 133) Mübarekşah ve Banaktan sonra Maverâü'n-Nehir'de yerleşen ilk han olmuştur. (A.g.e.,51) Buhara ile Nesef arası dört günlük (aşağı yukarı doksan mil), Keşk ile Nesef arası altı fersah idi. (Barthold, Moğol istilâsına kadar Türkistan 177) Kabak (Kebek) ten sonra yerine geçen kardeşi Tarmaşirın (1326-1344) müslüman olmuş, İbn Batuta 1333 yılında Nesef'in civarında onunla karşılaşmıştı. (Four Stu. H. Central Asia 22/8; Ayrıca bkz. Barthold, Moğol İstilâsına Kadar Türkistan, s.146-153, Çev. H. Dursun Yıldız, TTK Yay. Ankara 1990, Dr. Ramazan Şeşen, İslâm Coğrafyacılarına göre Türk Ülkeleri ve Türkler, s. 233 vd., Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yay. Ankara 1985.

yayılması karşısında Kelâm ilmi, kendi mensupları tarafından da hor görülmeye ve ithâm altında tutulmaya çalışılmaktadır. Oysa Osmanlılarda başlayan yenilenme hareketlerinde ilk ele alınan konu, yeniden Kelâm ilmine dönme ve yeni Kelâm ilmi yapma çağrısıydı. Çünkü İslâm düşüncesinin hukukî temsilcisi kelâmdı ve düşünce olmadan da bir yenilik olamazdı.

Doktora ve Doçentliğimi İslâm Felsefesinde yaptıktan sonra Kelâm ilmine geçtim. Bu, bana eski büyük filozof kelâmcıların gözü ile Kelâm ilmine bakmamı bahşetti.

Her ilimde olduğu gibi Kelâm ilminde de yenilik yapmak için eskinin iyi bilinmesi, toplumda da bir birikimin bulunması, bir doymuşluğun ve tıkanmışlığın sonucunda yeniye, başka bir şeye ihtiyacın kuvvetli bir şekilde hissedilmesi şarttır. Toplum da yeniliğe açık ve hazır durumda olmalıdır. Türkiye'de ilâhiyat öğretiminin sekteye uğramasının sebep olduğu birikim eksikliği henüz doldurulamamıştır. Elimizden geleni yapmaya ve dilimizin döndüğü kadarını söylemeye çalışıyoruz. Ama görüyoruz ki, bu hususta pek çok kişinin, çok ve ciddî emek ve gayretine ihtiyaç vardır. Üzerimize aldığımız ilk iş, önce bir Kelâm ilmi birikimi meydana getirmek oldu. Bunun için geçmişteki büyük Kelâm âlimlerinin eserlerini neşretmek ve Türkçe'ye kazandırmaktı. Onbeş sene kadar önce Fahreddin Razî'nin "el-Muhassal" adlı eserini, edisyon kritik yaptım, okuttum ve tercüme ettim [1].1960 yılında da İmam Gazâli'nin "el-İktisad fil-İtikad" adlı eserinin edisyon kritiğini, (Prof.) Dr. İbrahim Agah Çubukçu ile beraber yaptık [2].

Musa b. Meymun'un "Delâletü'l-Hâirin" adlı eserini de İbranice harflerden ve Arapça yazmasından edisyon kritik ettim [3]. Bu kitap, İslâm düşüncesinin Yahudilere olan etkisini ve Batı'ya geçişini en iyi şekilde ortaya koyan bir eserdir.

Şimdi de büyük Kelâm bilgini ve mutehassısı Ebu'l-Muîn Nesefî'nin "Tebsıratü'l-Edille" adlı eserinin birinci cildini edisyon kritikli olarak basmak nasip oldu. İnşallah tercümesi de yapılır.

Ebu'l-Muîn Nesefî'yi ve eserini tanıyalım.

---

(1) el-Muhassal'ın edisyon kritiğine dayanan Türkçe tercümesi "Kelâm'a Giriş" olarak A.Ü. İlâhiyat Fakültesince 1978'de, Ankara'da basıldı. Arapça edisyon kritiği 1991 yılında Mısır'da basıldı.

(2) A.Ü. İlâhiyat Fakültesince basıldı. Türkçe tercümesi de (Prof.) Dr. Kemal Işık tarafından yapıldı ve Fakültede "İtikatta Orta Yol" adı ile basıldı.

(3) 1974 yılında, A.Ü. İlâhiyat Fakültesince basıldı. Henüz tercümesi yapılmadı.

## Ebu'l-Muîn Nesefî
ve
## TEBSIRATÜ'L - EDİLLE

Müslümanlar tarafından ortaya konulan orijinal ve çok önemli iki temel ilim dalı vardır. Usul-ud-Din ve Usul'ul-Fıkh. Bu iki ilmî disiplinin birincisi kelâm ilmini, ikincisi bugün Hukuk Felsefesi denen Usul'ul-Fıkh İlmi'ni teşkil eder. İslâmda yegâne temel ilim bu ikisidir.

İslâm âlimleri, ilimlerin değer ve şereflerinin konularıyla orantılı olduğunu vurgulamışlardır. En üstün, en şerefli, en kutsal varlıktan bahseden ilim, ilimlerin en şereflisi olduğunu söylemişlerdir. Bunun için "Kelâm İlmi"; Allah'tan bahsettiğinden, ilimlerin en üstünü ve en şereflisi sayılmıştır. Kelâm ilmini, Türkçe'de "Tanrı Bilim" olarak ifade etmek mümkündür. Ancak Türkçeye böyle çevrilmesine etki eden, Yunancadan gelen, Aristo'nun kullandığı ve batı dillerinde kullanılan teoloji (Theology) terimi olduğu söylenebilir. Teoloji, Kelâm ilminin tam karşılığı sayılabilir.

"Kelâm İlmi" Tanrı bilim olarak Türkçeleştirilse de aslında, "Kelâm İlmi" Tanrı'yı bilmeden öte, Tanrı'yı bilmenin felsefesini yapar ve bundan dolayı Kelâmdır. Kelâm ilmi, sırf bilmekten ibaret olmayıp bilmeyi tartışan, sözkonusu eden bir ilmî disiplindir. Bununla Akaid (Creeds) ilminden ayrılır. Akaid sadece öğretir, bildirir, felsefî ve aklî, ilmî ilkelere göre tartışmaz ve tartışmayı kabul etmez.

Müslümanlar Kelâm ilmini kurmakla felsefenin dışında bir felsefî disiplin yahut ikinci bir felsefe öğretisini ortaya koymuşlardır ki, böylece teoloji (Kelâm İlmi), felsefeden ayrılmış oldu. Bundan dolayı olmalıdır ki, Harry A. Wolfson, "*The Philosophy of the Kalam*" adını verdiği ünlü eserini yazmıştır. İlmî ve ciddî bir Kelâm İlmi tarihi'ne ihtiyaç gün geçtikçe daha iyi anlaşılmaktadır. Bu , aslında İslâm düşüncesi veya en doğru ifadesiyle gerçek İslâm felsefesi sayılmalıdır. Üçüncü hicrî ve onuncu milâdî asırdan sona mutlak ve soyut felsefeye başlayan düşmanlık, Kelâm ilmine de teşmil edilmiş ve böylece İslâm düşünce ve tarihi henüz altından kalkamadığı büyük bir darbe yemiştir. Günümüzde yeniden ortaya çıkan Selefiye'nin dıştan dışa ve içten içe

Din İşleri Yüksek Kurulu'nun 5/3/1990 tarih ve 7 sayılı mütalâası ile bu kitabın Arapça metninin, 9.9.1991 tarih ve 133 sayılı mütalâası ile de Türkçe Mukaddime'sinin basımı uygun görülmüştür.

 DİYANET İŞLERİ BAŞKANLIĞI YAYINLARI

**Ebu'l Muîn**
**Meymûn b. Muhammed en-Nesefî**

# TEBSIRATÜ'L EDİLLE

## FÎ USÛLİ'D-DÎN

(Tenkidli Neşir)

**Hazırlayan**
Prof. Dr. Hüseyin ATAY

**Birinci Cilt**

ANKARA - 1993

Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları ............................: 293
Kaynak Eserler ........................................................: 23

91.06.Y.0003.293
ISBN : 975-19-0245-2

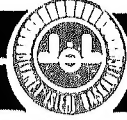
DİYANET İŞLERİ BAŞKANLIĞI

Baskı : Semih Ofset
341 40 75 (4 Hat) - ANKARA

# TEBSIRATÜ'L EDİLLE

## FÎ USÛLİ'D-DÎN

DİYANET
İŞLERİ BAŞKANLIĞI



KAYNAK
ESERLER 23

Ebu'l Muîn
Meymûn b. Muhammed
en-Nesefî

# TABSIRATÜ'L EDİLLE FÎ USÛLİ'D-DÎN

(Tenkidli Neşir)

Hazırlayan
**Prof. Dr. Hüseyin ATAY**

